شرح الرسالة المجامية في تحقيق مذهب الحكماء والمتكلمين والصوفية
في وجوب الواجب لذاته وحقايق اسمائه وصفاته
لواحد من الفضلاء المتأخرين لعله اللاري



الوكيل
حسبي ونعم
من كتب العبد الاثم الى الكمال
السيد احمد حكيم
عفي عنه

حكى المولى محيي الدين الفناري عن والده علي الفناري انه قال والده وكان هو قاضيا
بالعسكر للسلطان محمد خان ان السلطان قال لي يوما ان الباحثين من العلوم الحقيقية
المتكلمون والصوفية والحكماء ولابد من المحاكمة بين هؤلاء الطوائف قال والدي
قلت للسلطان لا يقدر على المحاكمة بين هؤلاء الا المولى عبد الرحمن الجامي فارسل السلطان
اليه رسولا مع جوائز سنية والتمس منه المحاكمة المذكورة فكتب رسالة حاكم بينها
في مسائل ست منها مسئلة الوجود وارسلها الى السلطان محمد خان وقال ان كانت
الرسالة مقبولة الحقها بباقي بيان المسائل فوصلت بعد وفاة السلطان

سعاس



١٢٠٩

[illegible]



بسم الله ولم يقل بالله لان التبرك والاستعانة بذكر اسمه فان تصدير الفعل باسم الله انما يكون بذكره ويقع على وجهين احدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه كلفظ الله والثاني ان يذكر لفظ دال على اسمه كما في التسمية فان لفظ اسم مضاف الى الله يراد به اسمه تعالى فقد ذكر ههنا اسمه لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقا فيستفاد ان التبرك والاستعانة بجميع اسمائه واما كلمة البا فهي وسيلة لذكره على وجه يؤذن بجعله مبدأ للفعل فهي من تتمة ذكره على الوجه المطلوب فبطل ما توهم من ان الابتداء بالتسمية ليس ابتداء باسم الله تعالى لان البا ولفظ الاسم ليس شيء منهما اسماله تعالى فان قلت ما فائدة لفظ الاسم وهلا قيل بالله الرحمن الرحيم قلنا فائدته ما اشار اليه من تعميم التبرك باسمائه كذا ذكره بعض المحققين ولبعض المدققين فيه بحث ولنا عنه جواب اوردناه في شرحنا على التفسير البيضاوي فان قلت لا فرق بين باسم الله وبين بالله على مذهب اهل السنة كما قيل من ان الاسم ليس باللفظ عندهم بل عين المسمى بدليل قوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها وهم انما عبدوا الذات لا العبارات وايضا التسمية انما تكون للذوات لا للعبارات وقوله سبح اسم ربك الاعلى فان التسبيح والتنزيه انما يكون للذات القديم المنزه عن النقائص لا للعبارة التي هي في حيز الحدوث والنقصان قلت هذا رأي عاطل لبعض الظاهريين منهم فان المحققين منهم على ان الاسم لفظ وانما اطلق في الاية الاولى على الذوات مجازا تنبيها على ان تلك الذوات ليست الا كالفاظ وعبارات اخترعوها من عند انفسهم وفي الاية الثانية بمعنى اللفظ لانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص كذلك يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة له تعالى عن الرفث وسوء الادب فان قلت قال المصنف قدس سره في بعض تصانيفه ان الاسم

وجه ذكر لفظ الاسم

اعلم ان البا هي المرتبة الاولى في العالم المعبر عنه بالعقل الاول في الالف المحذوفة التي هي مرتبة الذات المنزهة تعالى القائم عنها الكل والسين في المرتبة الثانية التي هي مرتبة النفس الكلية المعبر عنها باللوح المحفوظ والكتاب المبين والميم في المرتبة الثالثة التي هي مرتبة الطبيعة الكلية وبعضهم طابق بين العالم ومراتبه الكلية وبين البسملة فعبر عن العقل الاول ايضا بالبا وسماه بعالم الجبروت والنفس الكلية بمثابة السين وسماه بعالم الملكوت والطبيعة الكلية بمثابة الميم وسماه بعالم الملك وهو في الواقع كذلك وقد اشار الشيخ الى ذلك في فتوحاته المكية

منه رحمه

فارجع ثم

الاسم باصطلاح الصوفية هو اللفظ بل هو ذات المسمى باعتبار صفة وجودية كالعليم والقدير او عدمية كالقدوس والسلام قلت المراد منه ما صدق عليه الاسم على ما هو عليه لا مثله للاسم والكلام ههنا في اسم هذا واعلم انه قال المصنف في شرح النشر وتسمية الله تعالى هو باعتبار تعينه في شانه الحاكم فيه على شئونه القابلة منه احكامه واثاره وتسمية الرحمن عبارة عن انبساط وجوده المطلق على شئونه الظاهرة بظهوره فان الرحمة نفس الوجود الرحمن الحق من حيث كونه وجودا منبسطا على كل ما ظهر به ومن حيث كونه ايضا باعتبار وجوده له كمال القبول لكل حكم في كل وقت بحسب كل مرتبة وحاكم على حاكم وتسمية الرحيم هو من جهة كونه مخصصا ومخصصا لانه خص بالرحمة العامة كل موجود ويقرب منه ما قال بعض المحققين الله اسم للذات الالهية باعتبار ان الكل منه واليه وجودا وماهية ومرتبة والرحمن اسم للذات باعتبار افاضة الرحمة العامة اعني الوجود على الممكنات والرحيم اسم لها باعتبار تخصيص كل ممكن بحصة من تلك الرحمة اعني الوجود الخاص وما يتبعه من وجود كماله فلو لم يورد كذلك لم يكن على النهج الواقع ذوقا وشهودا وعقلا ووجودا الحمد هو في الحقيقة اظهار الصفات الكمالية للمحمود وذلك قد يكون بالقول كما اشتهر في تعريفه اللغوي بانه ثناء باللسان على الجميل الاختياري على قصد التعظيم وقد يكون بالفعل وهذا اقوى لان الافعال التي هي اثار السخاوة تدل عليها دلالة قطعية عقلية لا يتصور فيها خلاف بخلاف الاقوال فان دلالتها عليها وضعية قصدية وقد يتخلف عنها مدلولها ومن هذا القبيل حمد الله تعالى وثناؤه على ذاته وذلك انه تعالى حين بسط بساط الوجود على الممكنات التي لا تحصى ووضع عليه موائد كرمه التي لا تتناهى فقد كشف عن صفات كماله واظهرها بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود يدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل هذه الدلالة ومن ثم قال صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال المحقق القونوي في تفسيره للفاتحة الحمد هو الثناء وهو نوعان احدهما وهو العام وهو الحمد بما عليه المحمود والثاني اخص منه وهو الحمد بما يكون منه ويسمى شكرا وكل ما ينسب الى الجناب الالهي من المدح والثناء لا يخلو اما ان يفيد امرا ثبوتيا او سلبيا فالسلب راجع الى التسبيح والاثبات مندرج في الحمد وبالجملة صيغة حمد مصدر ليست مصدرا بلام جنس

معاني اسم الله والرحمن والرحيم

تحقيق المقام ان اللفظ قد يكون موضوعا في اصل اللغة للعام ثم يستعمل في بعض افراده بخصوصه [illegible] حقيقة عرفية في ذلك الفرد وسبب ذلك الاستعمال اما الغلبة [illegible] في الفرد كما في لفظ الدابة فانه موضوع في الاصل لكل ما يدب على الارض ثم استعمل في العرف العام في بعض افراده [illegible] واما عدم [illegible] في ذلك الفرد [illegible] انه موضوع لخصوصه كما في الحمد فانه [illegible] صفات الكمال لكن لما كان الاظهار بالقول [illegible] والاظهار عند العامة شاع استعمال لفظ الحمد فيه حتى صار كانه حقيقة فيه مجازا في غيره مع انه بحسب اصل الوضع اعم بل حيث كان الاظهار بالفعل اتم واقوى فصح [illegible] الاسم اليه اولى كما هو شان [illegible] بالتشكيك فافهم

منه رحمه

مروف بلام اختصاص یعنی جنس مفهوم حمد خواه مبنی للفاعل و خواه للمفعول
اعنی حامدیة و محمودیة مختص است بحضرت حق سبحانه و تعالی زیرا که در جمیع مراتب
وجود هم حامد اوست و هم محمود بزبان هر شنیده نغمات حمد و ثنای
خود سراید و در لباس هر ستوده لمعات جمال خود نماید رباعی در چشم
عیان شاهد و مشهود توی در قبله جان ساجد و مسجود توی بر نام و نشان
قاصد و مقاصد و مقصود توی بر کوش و زبان حامد و محمود توی لله قیل انه
اسم للذات الموصوفة بجمیع الصفات ای المسماة بجمیع الاسماء ولهذا یطلقون الحضرة
الالهیة علی حضرة الذات مع جمیع الاسماء وعندنا هو اسم الذات الالهیة من حیث
هی هی المطلقة الصادقة علیها مع جمیعها او بعضها او لا مع واحد منها کقوله
تع قل هو الله احد کذا فی کتاب اصطلاحات الصوفیة للشیخ کمال الدین عبد
الرزاق الکاشی وضعف الاول ظاهر فانه ذلک یحتمل ان یکون کما قال المحقق الشریف
فی شرح المواقف والصحیح انه لفظ الله علی تقدیر کونها صفة فی الاصل فقد انقلبت
علما مشعر الصفات الکمال للاشتهار ولا یرد علی الثانی ان الذات
الالهیة من حیث هی هی لا تعقل فکیف یکون موضوعا له لان المراد ان الموضوع
له هو الذات البحت المتصور بصفة من صفاته فان تعقل الذات به آلة لملاحظة
الموضوع له ولیس بداخل فیه کما تقرر ذلک عندهم فی مثل اسماء الاشارة والموصولات
نعم فیه بحث آخر وهو ان المتبادر من الثانی ان لفظة الله علم له تع وقد تقرر ان
الصوفیة والمعتزلة والحکماء ذهبوا الی ان وضع العلم الشخصی فی حقه محال کما صرح
به المحقق القونوی فی تفسیره للفاتحة فتامل فیه وتحقیقه انه نفی علمیته راجع الی نفی علمیته
للذات البحت المطلق فان الذات من حیث اطلاقها عن الموحدیة والموصوفیة
بالاسماء والصفات لا تتعین الیه الاشارة ولا تعلم ولا یکون لها اسم واثبات
علمیته راجع الی انه علم للذات الموجدة الموصوفة بالالوهیة قال بعض المحققة
اعلم ان هذا الاسم فی مشرب التحقیق علم للذات الموجدة الموصوفة بالالوهیة
والربوبیة وسایر النعوت والصفات الوجوبیة لا مطلقا من حیث اطلاق
الذات ولا منافاة بینه وبین ما فی الاصطلاحات فانه قال ایضا وعندنا
هو اسم الذات الالهیة وقوله المطلقة لیس بمعنی الاطلاق عن الالهیة والموحدیة
والموصوفیة بالاسماء والصفات الذی تجلی ای انکشف بذاته لذاته ذات

ذات الشیء حقیقته وهو منقول عن مؤنث ذو بمعنی الصاحب لانه المعنی
القائم بنفسه بالنسبة الی ما یتقوم به او افراده یستحق الصاحبیة والمالکیة
واطراده فی لسان حملة الشریعة دلیل علی ان الاذن فی الاطلاق صادر وما
قیل ان اطلاقه علیه تعالی من جهل المتکلمین لانه ذات تانیث ذو وهو جلت
عظمته لا یصح له الحاق تاء التانیث ولهذا امتنع ان یقال علامة انه
کان اعلم العالمین مدفوع بانه قد الغی اثر التانیث من معناه وصورة تانیثه
بخلاف علامة قال المص قدس سره فی شرح النقش حضرت ذو الجلال والافضال
در ازل آزال ذات خود را بذات خود می دانست وقد افادوا
ذلک بقولهم تجلی بذاته لذاته فتعین فی باطن علمه مجالی ذاته وصفاته چه
بهمان دانستن هر چه از آغاز آفرینش باز بیر هستی بران افتاده یا خواهد
افتاد الی ابد الآباد در این جهان یا در ان جهان من الملک والملکوت می دانست
زیرا که حقیقت حق سبحانه عبارت از تعینی است کلی که جامع جمیع تعینات
کلیه و جزئیه ازلیه و ابدیه است آن را تعین اول گویند پس علم او بتعینات
نامتناهی بعینه علم او باشد بذات خویش فان المراد من تعین مجالی ذاته
وصفاته فی باطن علمه هو انه تعالی بذاته عالم فی ازل الآزال جمیع حقائق
الاشیاء وبسبب علمه تعالی بها حصل لتلک الماهیات تعینات علمیة
ووجودات ظلیة وانما صارت تلک الماهیات مجالی ومرایا ذاته وصفاته
لانها هی المسمات بالاعیان الثابتة فی عرفهم وقد تقرر عندهم انها ما شمت
رائحة الوجود بل هی باقیة علی ما کانت علیه من العدم والواجب هو الوجود البحت
فیحصل بینهما کمال التقابل الذی هو شرط التراءی فی المراة والمجلی فصارت مجالی
له تعالی قال خاتم المحققین الدوانی فی شرح رباعیاته بالفارسیة آیینه بالکلی از نور
خالی نباشد لون شاید از این جهة مجلی و مظهر وجود حق تعالی از ممکنات که
معدوم اند فی ذاتها نتواند بود چه مظهر تا از صفاتی که اظهار آن میکند خالی
نباشد اظهار صفات غیر از و نیاید و مظهریت را شاید چه ظهور صفات
او مانع ظهور صفات غیر گردد چنانچه در مثال آب و آیینه روشن است
وفی قوله مجالی ذاته اشارة الی فائدة ایجاد ماهیات الاشیاء فی الوجود العلمی
والخارجی فان الصوفیة قالوا جمیل آن زمان از جمال خود بهره یابد که

فاذکره من جهة سوء ظنه بائمة الاسلام والمراد الکلام لامن جهة علم
منه

لانه حصل بفیضه الاقدس صور الاشیاء المعلومة له تعالی فی ذاته فانه علمه تعالی بما سواه بحصول صورته فی ذاته قال بعض الفضلاء بالفارسیة علم حق تعالی بذات خود عین ذات است وعلم او بعالم صور ثابت در وی خواه کلی و خواه جزوی ولا شک ان الصور العلمیة القائمة بذاته تعالی تعینات یمتاز بها کل منها عن الآخر بها والمراد من بقائها علی العدم الخارجی وجود الظلی الذهنی فانه ظل کما ان الوجود الخارجی ظاهر
منه

حسن خود را در آیینه مشاهده کند بنا برین وجود مطلق از سماء اطلاق و غیب
هویت نزول فرموده در مرائی تعینات و مجالی تشخصات تجلی کرد و حسن خود را
در آیینهای مختلف دید و در هر آیینه صورتی مناسب او نموده و بحسب تعدد
کثرت پیدا شده فان قلت ان کان علمه بذاته هو بعینه بماهیات
الاشیاء علی ما مر مفصلاً فلا یصح تفریعه علیه بالفاء التفریعیة المقتضیة المغایرة
بالذات والتعقیب لان علمه تعالی بها لیس عقیب علمه تعالی بذاته لانه عینه قلت
کلاهما ممنوع قال الشیخ الرضی قد یفید الفاء العاطفة للجمل کون ما بعدها کلاما مرتباً
علی ما قبلها فی الذکر لا ان مضمونها عقیب مضمون ما قبلها فی الزمان نحو قوله تعالی
وکم من قریة اهلکناها فجاءها بأسنا ثم انعکست آثار تلک المجالی والمرایا ولم یقل
ثم انعکست تلک المجالی تنبیهاً علی ما تقرر عندهم من ان تلک المجالی اعنی الاعیان
الثابتة ما شمت رائحة الوجود فان ما ظهر منها انما هو آثارها وعلی ان تلک المجالی
هی الصور العلمیة القائمة بذاته تعالی وانها عین الذات عندهم فلا تنعکس هی
بنفسها بل انما تنعکس آثارها فانها غیر مجعولة بجعل الجاعل عند الصوفیة کما تقرر فی
مظانه فلیفهم الی ظاهره ای علمه تعالی من الباطن المراد من الظاهر والباطن هو الوجود
والعدم فی الخارج ای ثم خرج آثار تلک الماهیات التی مجالی ذاته وصفاته
من الوجود العلمی الباطن الذی هو العدم الخارجی الی الظاهر الذی هو الوجود الخارجی
علی وفق وجودها العلمی فانها عکوس منها فان الفیض الالهی ینقسم الی الفیض الاقدس
عن شوائب الکثرة وهو عبارة عن التجلی الحبی الذاتی الموجب لوجود الاشیاء
واستعداداتها فی الحضرة العلمیة والفیض المقدس وهو عبارة عن التجلی
الوجودی الموجب لظهور ما یقتضیه تلک الاستعدادات فی الخارج و
بالاول یحصل الاعیان الثابتة واستعداداتها الاصلیة فی العلم وبالثانی
یحصل تلک الاعیان فی الخارج وفی قوله ثم انعکست الخ اشارة الی ما فی شرح
قدس سره علی النقش قال بعضهم ذات الاسم الباطن هو بعینه ذات الاسم
الظاهر والقابل بعینه هو الفاعل فالعین الغیر المجعولة عینه تعالی والفعل والقبول
له یدان فهو الفاعل باحدی یدیه والقابل بالاخری والذات واحدة و
الکثرة نقوش فصح انه اوجد الشیء الا نفسه ولیس الا ظهوره ولهذا قال فصارت
الوحدة ای الوجود الواحد من جمیع الوجوه مبالغة فی وحدته کانه هو الوحدة

الوحدة الواجب لذاته کثرة ای الحقایق الممکنة الموجودة الکثیرة کما تشاهد
انت وتعاین علی صیغة المعلوم رعایة لسجع الباطن ان صورة جزئیة حقیقیة
واحدة تصیر کثرة مختلفة اذا انطبعت فی مرایا متکثرة مختلفة بالصغر والکبر
والطول والقصر والاستواء والتحدب والتقعر وغیر ذلک من الاختلافات
وذلک لانه قد تقرر بینهم ان کل ما یدرک ویشاهد فهو حق ظاهر فی صورة خلق
متوهم وهی الصورة الظلیة فالظاهر هو الحق لا غیر وجمیع العقلاء یدعون تنزیهه
تعالی مع کونهم مقیدین لان العقل لا یقول الا بالتقیید ویثبتون الحدوث
وینفونه عن الحق سبحانه وینزهونه عنه واما العرفاء المحققون فلا یثبتون الحدوث
اصلاً ورأساً فان شهود التوحید ینفیه عن اصله ویثبته بعد نفیه بالحق بمعنی تجلی
الحق تعالی مع الاثبات بوجوهه فی الصور فیکون الحدوث عندهم ظهوره تعالی
فی الصور المختلفة بالتجلیات المتعاقبة الغیر المکررة وعند المحققین لا غیر والاعیان
المسماة بالعالم عینه فهو سبحانه راحم فی جمیع مقام الاحدیة مرحوم فی مقام التفصیل و
الکثرة فعین الصورة المتجلیة علی القلب عین الصورة القلبیة فی الحقیقة وان
اختلفت بالقابلیة والمقبولیة فالحق سبحانه هو المتجلی والمتجلی له فان اعتبرت
ظهور الواحد الحق سبحانه فی صورة الکثرة قلت المتجلی والمتجلی له وان اعتبرت احدیة
الجمع نفیت الغیر وقلت العین واحدة فان احدیة جمع الوجود تحکم بنفی السوی و
تشهد بقوله کل شیء هالک الا وجهه فلا تغب عنه فی التجلیات الغیر المتناهیة فانه
واحد لا موجود غیره واذا کان العین واحدة ولیس فی الوجود غیر فالذی ظهر فی
صورة اخری فتعین النور هو عین الظلمة وعین الظلمة هی عین النور وکذا جمیع
المتضادات لانها حقیقة واحدة ومن غفل عن مقام الوحدة یبقی فی حجاب الکثرة
وظلمتها وهو مغموم ابداً لاحتجابه وجهله فالوحدة منبع النور والکثرة منبع الظلمة و
التشنیع علیهم فی هذه الدعاوی من قبیل الجمهور لا سیما المتشرعین من العلماء مشهور
وتشنیع الصوفیة علی الفقهاء والمتکلمین فی کتبهم مسطور والعجب ان اکثر المحققة
من العلماء الرسمیة مثل المحقق الطوسی والشیخ الرئیس والعلامة النیسابوری
وغیرهم صرحوا بهذه المسئلة حیث قال العلامة النیسابوری فی تفسیره لا ذرة
من ذرات العالم الا ونور الانوار محیط بها قاهر علیها قریب منها اقرب من وجودها
الیها لا بمجرد العلم فقط ولا بمعنی الصنع والایجاد فقط بل بضرب آخر لا یکتنف عنه

غير الخيال مع ان التعبير عن بعض ذلك يوجب تشنيع الجهال فلا تبادر الى التكفير
فلله دره قدس سره حيث ضمن خطبة رسالته مقاصد العلم الالهي رعاية لبراعة
الاستهلال فان فيه اشارة الى ان الموجود الحقيقي منحصر فيه تعالى وانه لا موجود
سواه فان ما نشاهد ونعاين ليس الا الواحد الحق الذي صار بالتعينات
المختلفة كثيرة كما مر انفا فليفهم ثم لما كان الرسول صلى الله عليه وسلم نعمة عظيمة ومنة
جسيمة علينا لا يدرك فيها احد عقب تحميده تعالى بالصلوة عليه على وجه
يشير الى تلك النعمة العظمى فقال والصلوة المشهور انها من الله رحمة ومن الملائكة
استغفار ومن البشر دعاء وقال بعض المحققين الصلوة من الله تعالى لمن دون
النبي رحمة وللنبي عم تشريف وزيادة تكرمة وقال ابو العالية صلوة الله
تعالى ثناؤه عليه عند الملائكة والصلوة الملائكة الدعاء والحق المشهور
لان الرحمة من الله تعالى تتعلق بكل شيء بحسب استعداد ذلك الشيء وطلبه اياها من
حضرة الله تعالى فالرحمة على العاصين المذنبين الغفران والعفو عنهم وعلى المطيعين
الرضا ولقاء الحق وعلى العارفين الموحدين ذلك مع افاضة العلوم اليقينية
وعلى المحققين الكاملين والمكملين من الانبياء والاولياء عليهم الصلوة و
السلام التجليات الذاتية والاسمائية والصفاتية فالرحمة المتعلقة بقلب
النبي عم هي اعلى مراتب التجليات الذاتية والاسمائية لكمال استعداده وقوة
طلبه اياها وفيضها من الاسم الجامع الالهي الذي هو منبع الانوار كلها ولو قال
المص والصلوة والسلام لكان اولى ليوافق الاية وفرارا عن الكراهة فانه
قال بعض الفقهاء افراد الصلوة عن السلام عليه صلى الله عليه وسلم مكروه على من به
وبسببه لا بغيره من الانبياء فان تقديم ما حقه التاخير يفيد الحصر على ما تقرر عند الادباء
رجعت تلك الكثرة الى وحدتها الاولى وذلك لانه عم كما كان واسطة لوجوداتهم
في العلم والعين ماهية ووجودا كذلك كان واسطة لكمالاتهم قال الله
تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ومدد الكل عين بايصالها الى كمالها
وغاية كمالها رجوعها الى وحدتها الاولى هذا ما حضر عندي في توجيه كلامه هذا ولعل
الله يحدث بعد ذلك وجها اوجه من هذا وعلى اله اهل بيته لتبادره الى الفهم عند
الاطلاق والمشهور ان اصله اهل بدليل تصغيره على اهيل وليس بشيء لان الظاهر
تصغير اهل وان الال لا يصغر فقال الكسائي سمعت اعرابيا يقول ال واويل

وقال المص قدس سره في بعض تصانيفه
ان الصلوة افاضة رحمته تعالى بالتجليات
الذاتية والاسمائية والصفاتية وبالجملة
كان صلى الله عليه وسلام واسطة لوجود
الكثرة علما وعينا ماهية ووجودا او
كمالاتهم كما قال تعالى وما
ارسلناك الا رحمة
للعالمين
منه
رحمه

واويل واهل واهيل والخلاف الفقهي فيه مشهور وقال المص قدس سره آله هم الذين
يؤل اليه امورهم صلى الله عليه وسلم وموارثيه العلمية والمقامية والحالية
اقول لا شك ان رأس هؤلاء ورئيسهم المعصومون من اهل بيته رضي الله عنهم
المشهورون بالائمة الاثني عشر وصحبه جمع الصاحب وهو كل مؤمن رأى رسول
الله عم في حال حياته ولو ساعة ولا يختص بالانس بل يدخل فيه مؤمنو الجن الذين
ادركوا خدمته وصحبته في حال حياته بل يدخل فيهم الملائكة الفائزين بصحبته حال حياته
على قول من ذهب الى انه عم مبعوث الى الملائكة ايضا على ما صرح به في شرح البخاري
للشيخ ابن الحجر الذين لهم في وراثة هذه الفضيلة اي كونهم وسيلة وسببا في رجوع
تلك الكثرة الى وحدتها الاولى يد طولى اي قدرة كاملة فان اطلاق اليد
على القدرة مجاز مشهور وتوجيه الكلام ظاهر فان للال والاصحاب رضي الله
عنهم قدرة في ايصال الخلق الى كمالاتهم وامداد الكل عين بايصالها الى كمالها
وفيه تخصيص للصلوة على بعض من الال والاصحاب فان من البين انه ليس لجميعهم
وراثة هذه الفضيلة فضلا عن اليد الطولى فيها ووصفهما رضي الله عنهم بهذه الصفة
الواحدة تنبيها على ان مرتبتهم على من سواهم اتم مع ما توافر من معارفه وحقائقه
وعلى مناصبه وجلي مناقبه لا لمجرد النسب فانه عليه السلام قال من بطؤ به عمله لم يسرع به
نسبه قال الطبرسي الشيعي الامامي في تفسيره عند قوله تعالى ان اولى الناس بابراهيم
للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا وفي هذه الآية دلالة على ان الولاية تثبت
بالدين لا بالنسب ويعضد ذلك قول امير المؤمنين رضي الله عنه ان اولى الناس بالانبياء
اعلمهم بما جاؤا به ثم تلا هذه الآية وقال ان ولي محمد من اطاع الله وان بعدت
لحمته وان عدو محمد من عصى الله وان قربت قرابته وروى عمر بن يزيد قال ابو عبد الله
انتم والله من آل محمد فقلت من انفسهم جعلت فداك قال نعم والله من انفسنا
قالها ثلثا اما بعد فهذه اشارة الى الحاضر في الذهن مطلقا او الحاضر مطلقا
ذهنا او خارجا من احد الاشياء السبعة التي هي الالفاظ المخصوصة من حيث
يدل على معانيها او المعاني المخصوصة من حيث يعبر عنها بالفاظ مخصوصة
او النقوش المخصوصة من حيث يدل عليها او المركب من الاثنين منها او الثلثة
للاخبار عنها بقوله رسالة فانها كالكتاب عبارة عن احد الامور السبعة
المذكورة على ما تقرر في مظانه فان قلت قد تقرر عند المحققين من الادباء ان المبهما

لانه صلى الله عليه وسلم مبعوث
الى الجن اجماعا
منه
رحمه

اي سواء كان وضع الديباجة قبل
التصنيف او بعده
منه
رحمه

والمضمرات بحسب معانيها جزئيات حقيقة فهذه ههنا جزئي او كلي قلت
قد جوز فيه الامران ولكن الاصح كون معنى هذه ههنا وفي امثاله كليا فان
اسماء الكتب من اعلام الجنس عند الاكثرين والاشارة الى الجنس والكلي تنبيه
على جعله بمنزلة الجزئي المحسوس المشاهد ادعاء ان الكلي المذكور من حيث انه مذكور
بهذا الذكر الجزئي جزئي لا يحتمل الشركة واطلاقه عليه من هذه الحيثية وفيه
احتمالات اخر فتدبر في تحقيق هذه ظرفية توسيعية اغنت شهرتها عن مؤنة
ذكرها تفصيلا مذهب الصوفية وانما قدمهم لان المقصود من وضع الرسالة
تحقيق مذهبهم وعقائدهم وبدانكه موضوع علم صوفيه وجود حق است
سبحانه ومبادئ آن اثبات حقائقند كه لازم وجود حق است وان
حقائق عبارتست از اسماء ذات واسماء صفات واسماء افعال
والمسائل عبارتست از آنچه بدو مبين مي شود حقائق متعلقات
اين اسماء ثلثه ومرجع اين همه بدو چيز است وهما معرفة ارتباط العالم بالحق
والحق بالعالم وما يمكن من معرفة الجموع وما يتعذر پس معلوم شد كه علم الهي اشرف
واعز جميع علوم است لشرف موضوعه وعزة مباديه ومسائله وعلم حكمت
وكلام اگرچه موضوع ايشان موضوع اين علم است لكن دران دو علم
از كيفيه وصول العبد الى ربه والقرب منه الذي هو المقصد الاعلى والمطلب
الاسنى في تحصيل العلوم بحث نميكنند پس اين علم انفع وارفع بل صفاوه
ونقاوه جميع علوم باشد فلا مطمع للنجاة الا بحصوله واقتنائه ولا فوز من الدرجات
الا بوصوله او اجتنائه كذا قاله بعض العرفاء والحق ان العلوم الثلثة اعني
علم الصوفية والحكمة والكلام علم واحد وان الاولين داخلان في الكلام
قال في الاحياء واما الفلسفة فليست هي علما برأسها بل هي اربعة
احدها الهندسة والحساب وهما مباحان كما سبق والثاني المنطق
وهو بحث عن وجه الدليل وشروطه ووجه الحد وشروطه وهما داخلان في علم
الكلام والثالث الالهيات وهو بحث عن صفات الله وذاته وهو داخل
في الكلام ايضا ولم ينفردوا فيها بنمط من العلم بل انفردوا بمذاهب بعضها
كفر وبعضها بدعة كما ان الاعتزال ليس علما برأسه بل اصحابه طائفة من المتكلمين
واهل البحث والنظر وانفردوا بمذاهب باطلة فكذلك الفلسفة هذا كلامه

كلامه ومنه ظهر ان علم الصوفية من علم الكلام وان العلوم الثلثة في الحقيقة
علم واحد بالذات وان اختلفت بالاعتبار هذا واعلم ان المتكلمين من الفقهاء
من اهل السنة والجماعة اختلفت كلمتهم في حق الصوفية وعقائدهم فقال
الامام الغزالي بعد ما ذكر مبادي احواله اني علمت يقينا ان الصوفية
هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وان سيرتهم احسن السير وطريقهم
اصوب الطرق واخلاقهم ازكى الاخلاق فان جميع حركاتهم وسكناتهم
في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من مشكوة النبوة وليس وراء النبوة على وجه
الارض نور يستضاء به فما ذا يقول القائلون في طريقة اول شرطها
تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ومفتاحها الجاري منها مجرى
التحريمة من الصلوة استغراق القلب بذكر الله تعالى وآخرها الفناء بالكلية
في الله عز وجل وهذا آخرها بالاضافة الى ما يكاد ان يدخل تحت الاختيار
والكسب من اوائلها وهي على التحقيق اول الطريقة وما قبل ذلك كالدهليز
للسالك اليه وقال بعض العرفاء بدانكه مشايخ طريقت قدس الله ارواحهم
كبراء دين ومقتدايان اهل يقين اند وجامع اند ميان علم ظاهر وباطن
وارباب احوال واصحاب كمال اند عقائد صافيه ايشان مبنا بر اصول
صحيحه صريحه است از كتاب وسنت واجماع امت ومؤيد است بدلائل
نقليه وشواهد عقليه وبا اين همه اهل ذوق ووجدان وكشف وعيانند
ومحققان ومؤيدان مذاهب وعقائد اهل سنت وجماعتند واز بدعتها
وضلالتها دور دورند نجوم آسمان هدايت ورجوم شياطين غوايت اند
وفي الرسالة القشيرية قد جعل الله تعالى هذه الطائفة صفوة اوليائه وفضلهم
على الكافة من عباده بعد رسله وانبيائه جعل قلوبهم معادن اسراره واختصهم
من بين الامة بطوالع انواره فهم الغياث للخلق والدائرون في عموم احوالهم
مع الحق بالحق صفاهم من كدورات البشرية ورقاهم الى محال المشاهدات
بما تجلى لهم من حقائق الاحدية ووفقهم بالقيام بآداب العبودية واشهدهم
مجاري احكام الربوبية فقاموا باداء ما عليهم من واجبات التكليف وتحققوا
بما منه سبحانه لهم من التقليب والتصريف هذا كلام المقبولين من الفقهاء
والصوفية في حق الصوفية واما باقي الفقهاء والمحدثين فقد قالوا في حق الصوفية

ما لا يرضى به عاقل فطعن كثير من المجتهدين فيهم طعنا كثيرا على ما فصل القول فيه
في كتبهم لا سيما في شرح البخاري للشيخ ابن حجر حتى كفر ابن تيمية وتلامذته الشيخ
محي الملة والدين محمد العربي والشيخ ابن الفارض وتلميذ الشيخ العربي الشيخ
صدر الدين القونوي ومن ذهب مذهبهم زعما منهم ان هؤلاء جمعوا بين
التصوف والفلسفة وانهم ذهبوا الى ما ذهب اليه الفلاسفة من الاصول
المخالفة لشريعة الانبياء حيث قال ابن تيمية في رسالته المعمولة لتحقيق الايمان
فجاؤا هولاء الذين اخرجوا الفلسفة في قالب الولاية وعبروا عن المتفلسف
بالولي اخذوا معاني الفلاسفة وابرزوها في صورة المكاشفة والمخاطبة
قالوا ان الولي اعظم من النبي لان المعاني المجردة يأخذها عن الله تعالى بلا واسطة
تخييل الشيء في نفسه والنبي يأخذها بواسطة ما يتخيل في نفسه من الصور والاصوات
ولم يكفهم هذا البهتان حتى ادعوا ان جميع الانبياء والرسل يستفيدون
العلم بالله من مشكاة خاتم الاولياء الذي هو اجهل الخلق بالله تعالى و
ابعدهم عن دين الله والعلم بالله عندهم العلم بانه الوجود المطلق الساري
في الكائنات فوجود كل موجود هو عين واجب الوجود وحقيقة هذا القول
هو قول الدهرية الطبيعية الذين ينكرون ان يكون للعالم مبدع
ابدعه هو واجب الوجود بنفسه بل يقولون العالم نفسه واجب الوجود بنفسه فحقيقة
قول هؤلاء شر من قول الدهرية الالهيين وهو يعود عند التحقيق الى قول
الدهرية الطبيعيين هذا كلامه وهو قطرة من بحر تشنيعاتهم على الصوفية
والانصاف والحق ان الامر ليس على ما ذكر هؤلاء العصابة المتعصبة الخارجين
عن الانصاف والسالكين مسلك الاعتساف وان كان عقايد
الصوفية يوافق عقايد الفلاسفة في كثير من العقايد لكن لا فيما يوجب
الكفر والبدعة واما قوله وحقيقة هذا هو قول الدهرية الخ فلا نسلم ان حقيقة
هذا القول هو قول الدهرية فانهم لم يقولوا بوحدة الوجود وبالجملة بينهما بون
بعيد كما يظهر بعد تعقل القولين وتصور المذهبين حق تعقلهما كما لا يخفى على
الراسخين في العلم الالهي وكثير من العلماء المتبحرين والمجتهدين يعظمون الصوفية
ويوقرونهم اشد التعظيم والتوقير قال في فصل الخطاب واز جملهٔ علما ومجتهدان
ابو العباس احمد بن شريح است وكان مجتهدا واية في علوم الشرعية وبه انتشر

انتشر مذهب الشافعي في الافاق كان يعظم المشايخ وارباب الاحوال
ويحترمهم ويقول عن كمال ورعه وعلمه هذه رموز قوم لا نعرفها للقائهم وكلامهم
صولة ما هي صولة مبطل وچون ان اجماع متاخرين برين منعقد ست وآن
خلاف متقدم اگر ثابت شود مرتفع است باجماع متاخرين طعن طاعنان
درين زمان عين بدعت است وضلالت وخلاف اجماع باشد وحفظ
عقيده برهمه مومنان در مثل اين قصه فرض ولازم است انتهى كلامه
وذهب حجة الاسلام والشيخ العربي واتباعه الى انه لا منافاة بين الشرع
والفلسفة والكشف والشهود للصوفية كما يظهر لمن يتتبع ونظر في مصنفاتهما
من الاحياء والفصوص والفتوحات المكية قال الغزالي شرح توحيد دراز است
وعلم وي نهايت همه علمهاست وميان شرع وعقل وتوحيد هيچ تناقض نيست
نزديك كسى كه چشم بصيرت وي گشاده اند هذا كلام الفريقين والحق
ان الصراط المستقيم والدين القويم ان نجعل كتاب الله والسنة
الصحيحة وما روي عن اهل البيت والصحابة رضي الله عنهم معيارا او ميزانا ودستورا
يرجع اليه العقائد كلها فما ذكره الصوفية والفلاسفة وغيرهم من المتكلمين ان
وافق الكتاب والسنة ولو بتأويل وتوجيه صحيح فهو حق والاعتقاد به يوجب
السعادة والخلاص من الشقاوة وما خالف من كلماتهم للكتاب والسنة
بوجه لا يمكن تطبيقه عليهما والجمع بينهما فنذره ولا نصغ اليه ولا نبادر الى
انكارهم واساءة الادب اليهم واما عكس ذلك فكفر بواح وذلك لان الانبياء
عم معصومون عن الخطاء والاولياء والصوفية غير معصومين ويجوز في الكشف
الخطاء كما يجوز في النظر فالواجب المتحتم عليك وعلى كل احد من العقلاء متابعة الانبياء
واتباعهم والمخالفة مع من خالفهم فيما خالفهم فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك
عن السبيل والمتكلمين من اهل السنة والجماعة والفرق الناجية من الاشاعرة
والماتريدية لان في تحقيق مذاهب جميع المتكلمين من الفرق الثلث والسبعين
المشار اليه في الحديث قال رسول الله عليه السلام ستفترق امتي على ثلث
وسبعين فرقة كلهم في النار الا واحدة قيل ومن هم يا رسول الله قال
الذين على ما انا عليه واصحابي وذلك ظاهر فانهم اثبتوا جميع اصول الدين
بالبراهين القاطعة العقلية بوجه لا يبقى للخصم المعاند مجال الشقاق ويحكموا

في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالفون القطعيات منها جريا
على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة والفلاسفة وتعلم
علم الكلام فرض كفاية عند الجمهور من علماء الامة المرحومة وفرض عين
عند كثير من المعتزلة والحق ان تعلم علم الكلام قد يصير فرض عين بالنسبة الى
بعض الاشخاص وان كان فرض كفاية بالنسبة الى من عداهم وذلك كالقادر
على تعلم ما يزيل الشكوك بقانون علم الكلام مع عروض الشكوك التي لا يزول
الا به له فانه يجب عليه في تعلم علم الكلام ليحصل له اليقين الواجب عليه
تحصيله بالنظر والاستدلال الذي لا يكون العلم به الا بعلم الكلام وما نقل عن
السلف من الطعن في الكلام فمحمول على ما اذا قصد التعصب في الدين وافساد
عقايد المبتدئين والتوريط في اودية الضلال لتزيين ما للفلاسفة من المقال
واعلم انه قال الآمدي كان المسلمون عند وفاة النبي عم على عقيدة واحدة
وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف
فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا يوجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم
منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم
عند قول النبي عم في مرض موته ايتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي
حتى قال عمر ان النبي عم قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك
حتى قال النبي عم قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في
التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عم جهزوا جيش اسامة
لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله عم
في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر رضي الله عنه من قال ان محمدا
قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى ابن مريم وقال ابو بكر
رضي الله عنه من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه
حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية
فرجع القوم الى قوله وقال عمر كاني ما سمعت هذه الآية وكاختلافهم بعد ذلك
في موضع دفنه بمكة او المدينة او بيت المقدس حتى سمعوا ما روي عنه
عليه السلام ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة
وثبوت الارث عن النبي عم وفي قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف نقاتلهم

نقاتلهم وقد قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال ابو بكر رض اليس قد قال
الا بحقها ومن حقها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو منعوني عقالا مما ادوه
الى النبي عم لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص ابي بكر رض على عمر بالخلافة
ثم في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعوية
وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم في بعض الاحكام الفروعية كاختلافهم
في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان وغير
ذلك من الاحكام وكان الخلاف يندرج ويترقى شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة
حتى يظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر و
اسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء يتوزع
حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة واذا عرفت
فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة
والجبرية والمشبهة والناجية واما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبي عم
فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة
والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا على حدوث العالم ووجود الباري
وانه لا خالق سواه وانه قديم متصف بالعلم والقدرة وساير صفات الجلال
لا شبه له ولا ضد له ولا ند له ولا يحل في شيء ولا يقوم بذاته حادث ليس في حيز
ولا في جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات
النقص مرئي للمؤمنين في الآخرة بلا انطباع ولا اشعاع ما شاء الله كان وما لم
لم يكن غني لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء ان اثاب فبفضله وان عاقب
فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه ولا يوصف فيما يفعل او يحكم بالجور ولا الظلم و
هو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته والمعاد
الجسماني حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار
وخلود اهل الجنة فيها وخلود الكفار في النار ويجوز العفو عن المذنبين والشفاعة
حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد عليهم السلام واهل بيعة الرضوان
واهل بدر من اهل الجنة والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول
الله عم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية بهذا الترتيب ولا نكفر احدا من اهل

جعل عمر رضي الله الامامة شورى بين ستة
وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن
عوف وطلحة وزبير وسعد بن ابي وقاص
رضي الله عنهم
شرح عقايد
سعد الدين
رحمه الله

وهي الجمل الذي اشتراه عبد الله الخزاعي
كركوب عايشة عليه في تلك الوقعة هي
محاربة علي رضي الله عنه
ومعاوية على نهر
صفين قرب
الفرات

القبلة الاباقية نفى للصانع القادر العليم او شرك او انكار للنبوة او انكار ما علم مجيئه
عليه السلام به ضرورة او انكار المجمع عليه كاستحلال المحرمات التي اجمع على
حرمتها واما ما عداه فالقايل به مبتدع لا كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف
خارج عن فننا كذا في المواقف وشرحه واقول لا انصاف ان الحق في العقايد ما
وافق عقايد النبي عم وهو لا يخرج عن عقايد اهل السنة من الاشاعرة والماتريدية
والامامية والمعتزلة من فرق الثلث والسبعين ومن عقايد الصوفية و
المتالهين من الحكما ولا يخلو كل من هؤلاء الفرق الستة عن خطاء في مسئلة من المسائل
الاعتقادية ولكن خطائهم قليل ويسير بالنسبة الى غيرهم ويمكن للطالب الصادق
للحق ان يصل الى الحق في كل مسئلة بان ينظر بالنظر الصحيح المؤيد بالتوفيق الالهي
بعد تخلية سره عن التعصبات الباردة وتحليته بالانصاف واكتحال بصيرته
بنور الحق في هذه المذاهب الستة ويختار منها ما هو مطابق لاعتقاد النبي عم
بما ظهر له من البرهان القاطع على ذلك وما ذلك على الله بعزيز فانه على ما يشاء
قدير وبتحقيق رجاء الراجين جدير والحكماء المتقدمين وهم الاشراقيون
فان المتقدمين من الحكماء ليسوا الا الاشراقيين حتى وصل النوبة الى ارسطو تلميذ افلاطون
فانه دوّن الحكمة واشتغل بطريق النظر والاستدلال وكانت الحكماء مشغولين
في ركابه مستفيدين منه ولهذا اسموا بالمشائين قال بعض الفضلاء وطريق اشراق
برزخيست ميان تفكر وتصوف واشراقيان از تحقيقات شريفه وتدقيقات
لطيفه بي باشند وصاحب مكاشفات صوري ومشاهدات معنوي اند وقدما
حكماء همه اشراقي بوده وبعضي انبيا اند وبعضي اوليا واقسام حكمت را بوحي والهام
معلوم كرده اند وگويند اغاثاذيمون شيث است وهرمس ادريس كه
مدوّن احكام نجوم وطلسمات وطب است ادريس ولقمان شاگرد او بود
وفيثاغورس شاگرد سليمان وافلاطون حكيم خاتم حكماء اشراقي است
وشيخ شهاب الدين ابو الفتح يحيى مقتول احيا حكمت اشراقيه كرده وقيل الحكماء
السابقون اكثرهم كانوا متالهين مؤمنين بالانبياء الماضين وكانوا لا يعدّون
احدا من المتالهين ما لم يصر بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه اخرى ثم اذا خلع فان
شاء عرج الى عالم النور وان شاء ظهر في عالم الزور كذا في فصل الخطاب وفيه انه
وشيخ بزرگوار عالم وعارف ابو بكر بن اسحق كلاباذي بخاري وغير ايشان از مشايخ

مشايخ كبار در بعض كتب ورسايل خود در بعض محال از سخنان حكماء الهيين
الجه موافق ارباب حقايق واحوال بوده است وموافق شرع مطهر بوده
اورده اند بحكم انظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال وبحكم خذ ما صفا ودع
ما كدر والله اعلم بالسراير وقال بعض المتاخرين لعل بعض الفلاسفة المخذولة
المنحوسة لفهم الله تعالى كانوا قبل متمسكين بشريعة ثم باشروا تاويل متشابهات
كلام الانبياء والكتب المنزلة فوقعوا فيما وقعوا وتركوا متابعة الانبياء وتنزلوا
من الكشف الى العقل ومنه الى وسط جهنم اعاذنا الله من ذلك فالهجرة الهجرة
من متابعتهم وقال حجة الاسلام في المنقذ من الضلال بعد البسط و
التطويل في الكلام لكن مجموع ما غلط الفلاسفة فيه يرجع الى عشرين اصلا
يجب تكفيرهم في ثلث منها وتبديعهم في سبعة عشر اما المسائل الثلث فقد خالفوا
فيها كافة المسلمين وذلك في قولهم ان الاجساد لا تحشر وانما المثاب والمعاقب
هي الارواح المجردة والعقوبات روحانية لا جسمانية وكفروا بالشريعة فيما
نطقوا به ومن ذلك قولهم ان الله تعالى يعلم الكليات لا الجزئيات وهو ايضا
كفر صريح بل الحق انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ومن
قولهم بقدم العالم وازليته فلم يذهب احد من المسلمين الى شيء من هذه المسائل
هذا كلامه وقال في شرح المقاصد ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني
والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من
الممكنات لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الايات الواردة فيها
على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية
ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان للتشبيه والانذار نفعا ظاهرا
في امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار
بثواب المطيع وعقاب العاصي تاكيد لذلك وموجب لازدياد النفع
فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان ضر في حق المعذب فيكون
من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لصلاح البدن هذا
كلامه ولا شك انه مخالف لما نسبه الامام اليهم ولو صح هذا النقل منهم
فهم مومنون بالحشر الجسماني كالمليين واتباع الانبياء وبعض المتاخرين
وجهوا كلامهم في علمه بالجزئيات بوجه لا يلزم تكفيرهم فيه القيصري قال في شرحه

ظ للتبشير

والتحقيق ان الفلاسفة مختلفون بعضهم تغلغلوا
وانقادوا للحق وبعضهم تبلدوا وزاغوا
عن الحق ومن لم يجعل الله له نورا فما له
من نور
صح

النفس

على القصيدة التائية لابن الفارض لا بد ان يعلم ان النفس الناطقة الانسانية
عند جميع الاولياء والحكماء الالهيين ازلية وابدية لا بداية لوجودها وتحققها
في نفسها ولا نهاية لها مع كونها صادرة من المبدأ الاول ومعلولة لعلة العلل
هذا كلامه ولو صح هذا فيلزم ان يكون جميع الاولياء قائلين بقدم العالم موافقة
للحكماء مع انه مخالف لما ذهب اليه الانبياء ويلزم ان لا يصح قول الامام فلم يذهب
احد من المسلمين الى شيء من هذه المسائل وغير ذلك من المحاذير الشنيعة كما لا يخفى على
الناقد البصير وخلط الكلام في حق الفلاسفة انهم فرق مختلفة بعضها فوق بعض
في البعد عن الحق والقرب اليه وقد اتفق كلمة العلماء والمجتهدين من اهل السنة
والجماعة والامامية والمعتزلة وغيرهم من فرق المعتبرة على تكفير الفلاسفة وذهب
بعض العلماء الى ان بعضا منهم بل المحققين منهم كانوا مومنين بالله واليوم الآخر
وبالنبوة وبجميع ما اتى به الانبياء وطائفة من المتفلسفة المخذولة كافرين
بالله تعالى واليوم الاخر وبما اتى به الانبياء عم والحق الصحيح ان مخالفة
الفلسفة لمسلك النبوة ظاهر لا يمكن انكاره وبحمد الله تعالى ومنه قد ابطل
المتكلمون بالبراهين القاطعة اصولهم الفاسدة المخالفة لاصول دين
الانبياء وغيرها مما لا يخالف الشريعة بحيث لا تبقى مسئلة من مسائلهم الا وللمتكلمين
عليهم بحث ومنع او معارضة او مناقضة متوجهة عليهم بحسب قوانينهم
المسلمة عندهم وهذا من خصايص علماء هذه الامة الذين هم كانبياء بني اسرائيل
فان اليهود والنصارى لا يقدرون على ابطال الفلسفة كما ابطله علماء
الاسلام كما لا يخفى على المتدربين فالواجب على المومنين بالانبياء ان ينظروا
في اصول الفلاسفة فما كان منها موافقا لاصول الدين فنعم الوفاق و
الاتفاق فنصدق به وما كان منه مخالفا لها بوجه لا يمكن تطبيقه باصول
الدين بوجه من الوجوه الصحيحة فهو كفر يجب انكاره وابطاله فان ما خالف
اصول الدين الثابتة بالتواتر عن الانبياء عم وبالجملة المخالف لما علم يقينا
انه من اصولهم فهو باطل يقينا وبرهانا وهذا مما يجب ان يعتقده حتى يكون مومنا
عند الله تعالى فان في زماننا هذا بواسطة ظهور الفلسفة وتداولها بين
الطلبة وقبول اكثرهم اياها وجعلها اصلا وتاويلهم في الشرع واصول الدين
لتوافق الفلسفة لا سيما وقد شهد كشف بعض الصوفية الوجودية بما يوافق

والحق ان نسبة هذا القول الى الاولياء افتراء بلا امتراء كما لا يخفى على المطلعين على مذهبهم منه رحمه

بل قيل منهم ان يفقهوا الفلسفة لبلادتهم لا يفقهونها فكلا يقدرون على الاعتراض عليها وردها كما وفق الله تعالى لذلك علماء الاسلام وامراء الكلام منه رحمه

يوافق الفلسفة ويخالف الشرع قد كفر اكثر الطلبة بل العلماء منهم وكفرهم
في بواطنهم المكدرة بالقاذورات الفلسفية وتحفظ ظاهر الاسلام ما اظهر
واما في قلوبهم وصدورهم من الكفر والالحاد فاياك اياك عن فكر الكفر الزندقة
والكفر الذي هو اشد انواع الكفر واسواها ولا تركن الى ما يخالف دين الانبياء
سواء كان من شطحيات الصوفية او ضلالات الفلسفة لا باطنا ولا
ظاهرا والا فانت كافر عند الله ورسوله عم وان كنت في ظاهر الامر في
الدنيا من زمرة المومنين وانما اطنبنا الكلام في المقام لانه مما يعم البلوى
للخواص والعوام لا سيما في هذه الايام فان الابتلاء باشتغال الخواص
والطلبة بالفلسفة ومعارف الصوفية قد بلغ الغاية بحيث يكاد ان
لا يوجد من الطلبة من لا يختلج في صدره ان الفلسفة قوي في الغاية لانه
كشف الاولياء والصوفية يوافقه وان مذهب المتكلمين ضعيفة وادلتهم
واهية ومخالفة للكشف والشهود فالزندقة كل الزندقة من هذه الجهالات
والكفريات التي هي اشد من كفر عبدة الاوثان الا من عصمه الله تعالى عن هذه
الضلالات فانهم مع اطلاعهم على الجميع يعملون في سبيله كانهم بنيان
مرصوص ثبتنا الله واياك بالقول الثابت في الحيوة الدنيا والآخرة
وارانا حقايق الاشياء كما هي بمحمد وآله ثم اعلم ان المص انما جعل رسالته
في تحقيق مذهب الصوفيه والمتكلمين والحكماء لان العارفين بالله
تعالى منحصر في هؤلاء وذلك لان السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة
هي معرفة الصانع بما له من الصفات الكمالية او التنزه عن النقصان وما صدر
عنه من الآثار والافعال في النشأة الاولى والآخرة وبالجملة معرفة المبدأ
والمعاد والطريق الى هذه المعرفة من وجهين احدهما طريق اهل النظر والاستدلال
وثانيهما طريق الرياضة والمجاهدات والسالكون للطريقة الاولى ان التزموا
ملة من ملل الانبياء فهو المتكلمون والا فهم الحكماء المشائيون والسالكون
للطريق الثانية ان وافقوا في رياضتهم احكام الشريعة فهو الصوفية
المتشرعون والا فهم الحكماء الاشراقيون فلكل طريقة طائفتان وحاصل
الطريقة الاولى الاستكمال بالقوة النظرية والترقي في مراتبها والغاية القصوى
من تلك المراتب هي العقل المستفاد اعني مشاهدات النظريات بالفعل

واما انكار طريق التصفية كما ذهب اليه بعض اهل النظر فليس بصواب كما ان انكار طريق النظر كما ذهب اليه بعض المتصوفة ليس بصحيح والصواب الاعتراف بحصول العلم من الطريقين وان الخطا قد يقع في كل من الطريقين فان كثرة وقوع الخطا في طريق النظر اكثر لكنه اسهل والتصفية تاما ودفع بها طريق التصفية طائفة من الخلق العظيم لا يصل اليه الا واحد بعد واحد في الدهور والاعصار والله اعلم منه رحمه

وتحصول الطريقة الثانية الاستكمال القوة العملية والترقي في درجاتها
وفي الدرجة الثالثة من هذه القوة يفيض على النفس صورة المعلومات على
سبيل المشاهدة كما في العقل المستفاد ولهذه الدرجة اكمل واقوى من
المستفاد من وجهين احدهما ان الحاصل في المستفاد لا يخلو عن الشبهات
الوهمية لان الوهم له استيلاء في طريق المباحثة بخلاف تلك الصورة
القدسية التي ذكرناها فان القوة الحسية قد سخرت هناك للقوة العقلية
فلا تنازعها فيما يحكم بها وثانيهما ان الفائض على النفس في الدرجة الثالثة قد يكون
صورا استعدت النفس بصفائها عن الكدورات وصقالتها اوساخ
التعلقات لان يفيض تلك الصور عليها كمرآة صقلت وحوذي بها ما فيه
صورة كثيرة فانه يتراءى فيها ما يتسع هي له من تلك الصور والفائض عليها
في العقل المستفاد هو العلوم التي يناسب تلك المبادي التي رتبت معا للتأدي
الى المجهول كمرآة صقيل حاذي شيئا يسيرا منها فلا يرتسم فيها الا شيء قليل من الاشياء
المحاذية لها كذا ذكره بعض المحققين في تقرير قولهم اي الفرق الثلاثة بل الاربعة في اثبات
وجود الواجب لذاته بالبرهان وتحقيق ان وجوده تعالى هل هو عينه تعالى
او زايد عليه وهل الوجود الذي هو عينه تعالى هو الوجود الخاص الجزئي او الوجود
المطلق الكلي على اختلاف بين الصوفية والحكماء على ما سياتي بيانه ان شاء الله
تعالى وقد فسر الواجب لذاته بالموجود المستغني عن السبب المفضي في وجوده او
الذي يستحق الوجود من ذاته او الذي لا يصح عليه العدم وتقرير قولهم في تحقيق حقايق
اسمائه تعالى جمع اسم وهو يطلق على معان والمراد من اسم الله تعالى عند المتكلمين
هو اللفظ الدال على ذاته تعالى مطلقا او باعتبار صفة من صفاته وفعل من
افعاله وعند الصوفية الذات مع صفة معينة واعتبار تجلي من تجلياته يسمى بالاسم
فان الرحمن ذات لها الرحمة والقهار ذات لها القهر وهذه الاسماء الملفوظة
هي اسماء الاسماء ومن هاهنا يعلم ان المراد بالاسم عين المسمى ما هو وقد يقال الاسم
للصفة اذ الذات مشتركة بين الاسماء كلها والتكثر فيها بسبب تكثر الصفات
والاسماء ينقسم بنوع من القسمة الى اربعة اسماء هي الامهات وهي الاول
والآخر والظاهر والباطن ويجمعها الجامع هو الله والرحمن قل ادعوا الله
او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى وينقسم بنوع من القسمة اخرى الى اسماء

اسماء الذات واسماء الصفات واسماء الافعال وان كانت كلها اسماء الذات
لكن باعتبار ظهور الذات فيها يسمى اسماء الذات وبظهور الصفات فيها
يسمى اسماء الصفات وبظهور الافعال فيها تسمى اسماء الافعال واكثرها يجمع الاعتبارين
او الثلاث اذ فيها ما يدل على الذات باعتبار وما يدل على الصفات باعتبار
آخر وما يدل على الافعال باعتبار ثالث كالرب فانه بمعنى الثابت للذات
وبمعنى المالك للصفة وبمعنى المصلح للفعل قال في التعرف اختلفوا في الاسماء فقال
بعضهم اسماء الله ليست هي الله تعالى ولا غيره كما قالوا في الصفات وقال بعضهم
اسماء الله تعالى هي الله سبحانه وآن گروه حجت کرده اند بآنکه اسم مسمی بود و گروهی
چنین گفته اند که اسم مسمی نیست واندر میان دو گروه مناظره بسیار است و انرا
نهایت نباشد كذا في شرح التعرف وقال بعض المحققين هذه المسئلة لا تستحق الاطناب
الذي ذكره العلماء فيها فان الاكثر تطوافهم في هذه المسئلة حول الالفاظ دون المعاني
وصفاته جمع صفة وهو معنى يوصف به الذات كالعلم والقدرة والحق ان صفاته
تعالى كعلمه وقدرته وساير صفاته الحقيقية مخالفة بالحقيقة والماهية لصفات
الخلق عند كثير من محققي المتكلمين في اطلاق العلم والقدرة وغيرهما على علمه تعالى وعلم
الخلق بالاشتراك اللفظي وذهبت بعضهم ان اطلاق العلم والقدرة عليهما بالاشتراك
المعنوي وليس بشيء كما ياتي بيانه بعد ذلك ان شاء الله تعالى وتنقسم باعتبار استقلال
الذات بها الى ذاتية وهي السبعة المشهورة المذكورة في هذه الرسالة وباعتبار
تعلقها بالخلق الى افعالية وهي ما عدا السبعة والذات واحدة بنفسها كثيرة
باسمائه وصفاته وافعاله وهذه الكثرة لا تقدح في وحدتها لان كثرة الاسماء ناشية من
كثرة الصفات وكثرة الصفات لتعينات عارضة للذات باعتبار توجهها
الى عالم الظهور كتعينات الصفات من التنصيفية والتثليثية والتربيعية وغيرها للذات
الواحد باعتبار نسبتها الى الاثنين والثلاثة والاربعة وغيرها ولا شك ان النصف
والثلث والربع عين ذلك الواحد في الحقيقة وغيرها باعتبار التعين لان تعين
ذات الواحد لا ينافي تعينات تلك الاوصاف وتعين كل وصف ينافي
تعين وصف آخر فللذات في نفسها تعين مخصوص ومن حيث ظهورها في صور الاسماء
والصفات والافعال تعينات غير محصورة وحقايق الاعيان الثابتة من الجواهر
والاعراض هي تعينات الافعال العارضة للذات الفائضة عنها قبل استعداد

للقبول وحقايق التعينات صور التجليات للذات الواحدة في نفسها على نفسها
و قال بعض المحققين و معرفة الله تعالى تشتمل على معرفة ذات الحق سبحانه و معرفة
الصفات و معرفة الافعال و معرفة الذات اضيقها مجالا و اعتبرها مقالا و
اعصاها على الفكر و ابعدها من قبول الذكر و لذلك لا يشتمل القران منها الا على
تلويحات و اشارات و يرجع اكثرها الى ذكر التقديس المطلق كقوله تعالى ليس
كمثله شيء و هو السميع البصير و كسورة الاخلاص و الى التعظيم المطلق كقوله تعالى
سبحانه و تعالى عما يصفون و اما الصفات فالمجال فيها افسح و نطاق النطق
فيه اوسع و لذلك تكثر الآيات المشتملة على ذكر العلم و القدره و الحيوة و الكلام
و الحكمة و السمع و البصر و غيرها و اما الافعال فبحر متسع اكنافه فلا ينال بالاستقصاء
اطرافه بل ليس في الوجود الا الله تعالى و افعاله و كل ما سواه فعله تعالى و قال البعض
نهاية معرفة العارفين بالله عجزهم عن المعرفة و معرفتهم بالحقيقة انه سبحانه لا
يعرف الله تعالى المعرفة الحقيقية المحيطة بكنه صفات الربوبية الا الله سبحانه
فاذا الحظ لمخلوق في ملاحظة حقيقة ذاته الا بالحيرة و الدهشة و اما اتساع
المعرفة فانما يكون في معرفة اسمائه و صفاته فبقدر ما انكشف للعارفين من معلومات
الله تعالى و عجايب المقدورات و بديع آياته في الدنيا و الآخرة و الملك
و الملكوت يزداد معرفتهم بالله سبحانه و يقرب معرفتهم من المعرفة الحقيقية و الى هذا
يرجع تفاوت معرفة العارفين تفاوتا لا يتناهى لان ما لا يقدر الادمي على
معرفته من معلومات الله تعالى لا نهاية له و ما يقدر عليه ايضا لا نهاية له و ان كان
ما يدخل منه في الوجود متناهيا و لكن مقدور الادمي من العلوم لا نهاية له نعم
الخارج منه الى الوجود متفاوت في الكثرة و القلة و به يظهر تفاوت الناس في المعرفة
فان قلت فاذا لم يعرف حقيقة الذات و استحال معرفتها فهل عرف الخلق الاسماء
و الصفات معرفة حقيقية قلنا هيهات ذلك لا يعرفه بالكمال و الحقيقة الا الله
عز و جل فمن قال لا يعرف الله الا الله فقد صدق و من قال لا اعرف الله فقد صدق
ايضا فانه ليس في الوجود الا الله سبحانه و افعاله تعالى و اليه اشار بقوله و في
تحقيق قولهم في كيفية صدور الكثرة عن وحدته من غير لزوم نقص في كمال قدسه
كما يلزم في ذلك النقص فيه على الاشاعرة و من حذو حذوهم من القائلين بانه تعالى
فيه جهات متعددة من حيث ان له صفات زائدة فليس احد احقيقيا

حقيقيا من جميع الوجوه و الحيثيات فيجوز ان يصدر عنه تعالى الكثرة ابتداء
بلا واسطة فان ذلك ينافي كمال قدسه عند الصوفية و الفلاسفة و المحققين
من اهل السنة و الجماعة و مشايخهم و من غير لزوم نقص في كمال عزته و غلبته كما
يلزم ذلك النقص فيه على ما هو الظاهر في قول الفلاسفة القائلين بان الصادر
منه تعالى ليس الا الواحد فقط مع انهم ذهبوا الى ان جميع الكائنات صادرة
من العقل الفعال فيلزم غلبته عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيزول على
مذهب الصوفية عنه تعالى ذلك النقص مع قولهم بان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد بناء على ان اول ما صدر عنه تعالى عندهم هو الوجود المنبسط
على الكل لا العقل الاول فقط كما يتاتى بيانه في آخر الرسالة انشاء الله تعالى
و قولهم في تقريرها يتبع ذلك المذكور في المقامات الثلثة لا الاخيره فقط من حيث
انه يؤدي اليه الفكر و النظر قد استعملا مرادفين و قد اثبت بعضهم بينهما
فرقا دقيقا و يجوز حمل احدهما ههنا على افكار غيره من العرفاء المحققين و حمل الآخر
على انظار المص قدس سره و اعلم انه انما اقتصر المص في هذه الرسالة على وجود
الواجب و حقايق اسمائه و صفاته و كيفية صدور الكثرة عن وحدته لانك
قد عرفت ان موضوع هذا العلم وجود الحق سبحانه و مباديه اثبات اسماء
الذات و اسماء الصفات و اسماء الافعال و مسائله عبارة عما يتبين به
حقايق متعلقات الاسماء الثلثة الى آخر ما مر فتذكر و المرجو من الله تعالى
ان ينتفع بها اي بتلك الرسالة كل طالب للحق في معرفة وجوده تعالى و اسمائه
و صفاته منصف بري عن وصمة التعصب لمذهبه و رايه غير مكابر و لا معاند
و يصونها اي الرسالة من كل متعصب لمذهبه و رايه متعسف التعسف
راه بي راه رفتن و ليس هذا في شيء من الضنة المذمومة بل هو مما يحمد فيه منع المعاند
الغير المستحق في تعليم الحقايق كما اشار اليه العارف الشيرازي بيت يا مدعي
مگو بيد اسرار عشق و مستي تا بيخبر بميرد در درد خود پرستي و لعل المراد منه بعض
الفقهاء و المتكلمين المنكرين العقايد الصوفية و مذهبهم فانه لا شك في ان تلك
الرسالة لو لم يصنها الله تعالى عن هؤلاء المنكرين لانكروها و حكموا على مصنفه
بما لا يرضى به كما لا يخفى و نحن نشير انشاء الله تعالى في كل موضع الى ما فيه من الخلاف
و تاييد الحق و نصرته فانا نحن انصار الله و انصار الحق و هو يهدي السبيل و هو

وفيه اشارة الى ان مذهب الفلاسفة في التحقيق انه تعالى هو الموجد للوجود على الاطلاق وان لا مؤثر في الوجود الا هو كما هو مذهب اهل السنة والجماعة منه رحمه

بيرد در دن

حسب امر محسبي وكافي ونعم الوكيل في عطفه على وهو حسبي بحث مشهور بين علماء العربية
شهرته اغنت عن مؤنة ذكره فتدبر واعلم ان المص قدس سره رتب رسالته
هذه على تمهيد في اثباته تعالى وتفريع عليه في تحقيق القول في وجوده وتمثيل
لما في التفريع من المقصود وعلى ثلثة اقوال في وحدته تع وفي صفاته كليا وفي
علمه تعالى بالاشياء وهذا الثالث فيه بحثان اخران زيادة تحقيق في علمه تعالى
بالاشياء وقول اخر في ان علمه تعالى بذاته منشا علمه تعالى بالاشياء وعلى ستة
اقوال اخر احدها في ارادته تعالى وثانيها في قدرته وثالثها في ان الاثر القديم
هل يستند الى المختار ام لا ورابعها في كلامه تعالى وخامسها في ان لا اثر للممكن
وسادسها في كيفية صدور الكثرة عن وحدته تعالى ولقد اعجب المص قدس سره في تبويب
الرسالة حيث بالغ في الاقتصار فيه بحيث لم يورد لاكثر المباحث عنوانا مخصوصا
كما هو المتعارف روما لنمط جديد وطرز سديد فان لكل جديد لذة ووجه
الترتيب عليها يظهر بتوجه فيها وفيما سبق من قوله فهذه رسالة الخ فتوجه فقال
تمهيد في اثبات الواجب الوجود لذاته وانما عنونه لانه كالمقدمة للمباحث
الاتية لتوقفها عليه اعلم ان امهات طرق معرفته تعالى اربعة الاول طريق المتكلمين
فانهم استدلوا باحوال خصوصيات الاثار على وجود المؤثر وبينوا حدوث الاجسام
وكونها متقنة ومركبة وكثيرة ومتغيرة وعرجوا منها الى قدم الصانع وان لا تركيب
فيه ولا كثرة وانه غير متغير الى غير ذلك من احواله وانه تعالى موجد الكل وكل ما سواه
معلول له ومتعلق به والثاني طريق الحكماء الالهيين فانهم اثبتوا وجوب وجوده
تعالى بمقدمات عقلية وفرعوا عليه قدمه تعالى وتجرده وعدم تركبه ووحدته
وعدم تغيره الى غير ذلك حتى علموا ان جميع ما سواه معلول له ومتعلق به وقد ذكر
الشيخ ابو علي سينا ان الثاني طريقة الصديقين والحكماء المتالهين وان في الاية
الكريمة اشارة الى الطريقين وهي قوله تعالى سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم
الى قوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد لان الشهيد هو الذي يعرف به الاشياء
والثالث طريقة الظاهرين من الصوفية فانهم استدلوا بفعله على صفته وصفته
على اسمه وباسمه على ذاته اولئك ينادون من مكان بعيد والرابع طريقة المحققين
من الصوفية وهم اهل العناية الازلية فانهم يشهدون الحق سبحانه بعد المشاهدة
السابقة في عهد الست بربكم ويعرف به اسمائه وصفاته وافعاله عكس ما يعرفه الاول

13

الاول وبين العارفين بون بعيد اذ الاول لغيبته معروفه كنائم يرى خيالا غير مطابق
للواقع والثاني لشهوده معروفه كمستيقظ يرى مشهودا محققا مطابقا للواقع والمص
اختار الطريق الثاني الذي هو للصديقين والحكماء المتالهين ثم اعلم انه ذهب
الاكثرون من الفضلاء الى ان العلم بوجوده تعالى نظري قال الشيخ في الهيات الشفاء
وليس وجوده تعالى بينا بنفسه ولا ما يؤيس عن بيانه فان عليه دليلا وقال سيد
المحققين في فواتح شرح المواقف واما ابطال كون اثباته تعالى بينا فمما لا شك فيه
وذهب كثير من المحققين كالغزالي والعلامة النيسابوري والصوفية الوجودية
اصحاب الرياضات الى ان العلم بوجود الله تعالى بديهي لا يحتاج الى نظر واستدلال
يؤيده قوله تعالى افي الله شك فاطر السموات والارض وذهب بعض المتكلمين
الى انه تعالى لا يعرف بديهة في دار الدنيا مع بقاء التكليف لان المحتضر واهل الاخرة
يعرفون الله تعالى ضرورة وخالفهم في ذلك اصحاب المعارف وقيل انه تعالى كما
يعرف بالفكر في دار الدنيا فكذلك في دار الاخرة لان ما يعرف دلالة لا يعرف
الا دلالة كما ان ما يعرف ضرورة لا يعرف الا ضرورة وفيه بحث ظاهر فان
التحقيق ان البداهة والنظرية تختلف بحسب الاوقات والاشخاص وقيل يجوز
ان يكون من المكلفين من يعرف الله تعالى ضرورة في دار الدنيا مع بقاء التكليف
كالانبياء عليهم السلام والاولياء والصالحين وهو الحق كما دل عليه ما نقل عن
امير المومنين لم اعبد ربا لم اره ولا يخفى ان للمستدلين على وجوده تعالى براهين
قاطعة ودلائل ساطعة بطرق مختلفة كلها راجعة الى قسمين احدهما ما يتوقف على ابطال
الدور والتسلسل والاخر ما لا يتوقف عليه اخصرها واظهرها في الثاني ما اشار اليه
المص قدس سره بقوله ان في الوجود اي في الموجودات الخارجية مسامحة مشهورة
اطلاق للمبدا وارادة للمشتق او في الاعيان بناء على ان اللام فيه للاستغراق
قال بهمنيار في تحصيله اذا قلنا كذا موجود فليس نعني به ان الوجود معنى خارج عنه
فان كون الوجود خارجا عن الماهية عرفناه ببيان وبرهان وذلك حيث
يكون ماهية ووجود كالانسان الموجود ولكنا نعني به ان كذا في الاعيان
او في الذهن واجبا اي موجودا غنيا في وجوده عن غيره او موجودا لا يحتاج
في وجوده الى غيره او موجودا يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يمتنع انفكاكه
عن الوجود وانما عدل عن قولهم الواجب الوجود لذاته موجود لان هذا لانه يرجح

ط الفضلاء

والعجب من المص انه اختار طريق الاستدلال ههنا
بلا تنبيه على ان وجوده تعالى بديهي عند
الصوفية كما يفعل في توحيده على ما يأتي ان
شاء الله تعالى مع ان المقصود بالذات
من الرسالة بيان عقائد
الصوفية
منه
ره

الا ان بعض الموجود واجب الوجود لذاته اي موجود لا علة له ولا شك انه قضية
نظرية يحتاج الى الدليل بخلاف الواجب الوجود لذاته موجود فانه قضية اولية
لا يصلح ان يكون مسئلة علمية اذ مرجعه في الحقيقة الى هذا الموجود بالضرورة موجود
وان كان لهم عنه جواب وتحقيق جوابه ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة
فقد يكون الحكم عليه بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض
كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم نام كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا و
اذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا فكذا فيما نحن فيه فان
المراد من الموضوع ليس ما يكون موجودا بالضرورة البتة بل ما نعتقده ونسميه بهذا
الاسم وهو ما يكون في وجوده غنيا عن السبب المنفصل عقلا موجود في الخارج
ولا شك انه مفيد يحتاج التصديق به الى دليل وفي المقام ابحاث نفيسة ورد ناها
في شرحنا على الرسالة المعمولة لاثبات الواجب لصدر المحققين وسيد المدققين
قدس سره فارجع اليه والالاى وان لم يكن في الوجود واجبا لزم انحصار الموجود
في الممكن لان العقل يقسم الموجود في اول النظر الى ما يجب وجوده بالنظر الى ذاته
والاول هو الواجب والثاني هو الممكن فاذا انتفى القسم الاول انحصر في القسم الثاني
الذي هو الممكن واذا انحصر الموجود في الممكن فيلزم ان لا يوجد شئ موجود فان
الشيئية تساوق الوجود بمعنى ان كل موجود شئ وبالعكس ولفظ المساوق يستعمل
عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في
الصدق فيكونان متباينين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما
يدعي نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد ويعتد بها بخلاف قولنا السواد
شئ فنا مل اصلا لا واجبا ولا ممكنا والتالي بط بديهة خلافا للسوفسطائية
فان العنادية منهم ينكرون حقايق الاشيا ويزعمون انها اوهام وخيالات
باطلة فالمقدم مثله بيان الملازمة ما اشار اليه بقوله فان الممكن وان كان
متعددا ولو الى غير النهاية لا يستقل بوجوده في نفسه هو ظاهر من ملاحظة مفهوم
الممكن وهو ما يتساوى طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فان الحكم
بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم به عند العقل بلا نظر وكسب
ولهذا ذهب الجمهور الى ان الحكم بحاجة الممكن الى المرجح ضروري واعترض عليهم بان
الحكم بحاجة المتساوي الطرفين الى المرجح ضروري واما الحكم بحاجة الممكن فانما يثبت بعد اثبات

وهي اثبات الواجب لمولانا مير صدر
الدين الحسيني الشيرازي
قدس سره

وما لا يجب بالنظر الى ذاته بل يكون له العدم
بالنظر الى ذاته ظ

14

اثبات التساوي ونفي الاولوية الذاتية الغير المنتهية الى حد الوجوب فان الاحكام
تختلف باختلاف العنوان في البداهة والنظرية ولا شك انه لا يثبت الا بادلة
دقيقة فاستبان ان قوله وهو ظ ليس بظ واجيب عنه بان مقصودهم ان بعد
تصور الطرفين كما ينبغي كان الحكم بحاجته الى المرجح ضروريا وتصور الممكن كما ينبغي
ان يتصور بعنوان المتساوي الطرفين فان قيل لو سلم ان الحكم بحاجة الممكن الواحد
الى موجد ضروري ولكن لا نم ان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجوده
في نفسه لجواز ان يستقل بطريق التسلسل وبطلانه ليس بظ فلا يصح قوله وهو
ظ قلنا المراد ان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجوده في نفسه لاشتراك
المتعدد وكل واحد من الممكنات في امتناع الوجود لذاته وهو المراد بكونه ظاهرا
ولا في ايجاده اي وان الممكن وان كان متعددا لا يستقل في ايجاده لغيره لتغير
الممكن لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فانا نعلم بديهة ان العقل ما لم يلاحظ كون
الشئ موجودا امتنع ان يلاحظ كونه مبدءا للوجود وفيه بحث لانه ان كان
مراده بعدم الاستقلال احتياجه الى الغير فمم ولا يستلزم المط لجواز ان يعلل كل
من الممكنات بعلة لا الى نهاية فيستحق الوجود والايجاد بالنظر اليها وان كان
المراد عدم استقلاله في جنسه بمعنى انه يحتاج الى ما لا يكون ممكنا فهو اول المسئلة
ولو اخذت المقدمة القائلة بان ما لا يستغني كل واحد منه عن امر خارج لا يستغني
جميع احاده عن امر بديهية حدسية لم يبعد ولكنه لا يجدي في المناظرة وتوضيح
الجواب ان المتعدد من الممكن يشترك كل واحد منه في امتناع الوجود لذاته واحتياج
الى مؤثر خارج عن الممكنات وان كل ممكن يمتنع وجوده لذاته ويحتاج الى امر خارج
عنه ودعوى بداهته ليس ببعيد والمناقشة فيه مكابرة ولهذا قال وان كان متعددا
وفيه بحث لانه لا يلزم من كون كل واحد من الافراد يمتنع وجوده لذاته ان يكون المجموع
كذلك لجواز اختصاص المجموع بهيئة حاصلة من اجتماع الافراد يوجب له صفة الوجوب
كالهيئة الحاصلة من اجتماع افراد المخبرين عند بلوغهم حد اليقين يوجب له هيئة وهي
افادة العلم مع ان خبر كل واحد من آحاد المخبرين غير مفيد للعلم واجيب بان زيادة
حكم المجموع على حكم الافراد ومغايرته لها انما يتحقق في الحكم السلبي كما هو موضوع البحث
في المثالين واما الحكم الايجابي فلا يصح ان يزيد حكم المجموع على حكم الافراد فان الصفة
الثبوتية اذا اثبت لكل فرد فرد من افراد المجموع يجب ان يثبت للمجموع كالناطقية

لكل فرد فرد من افراد الالف فيكون المجموع كذلك والاحسن ان يقال ان هذا
الدليل مبني على ان الممكن لا يجوز ان يكون مؤثرا في ممكن لان المؤثر ليس الا
الواجب لذاته وهو المذهب المنصور عند المحققين من الصوفية والمتكلمين
والحكماء قال الشيخ في تعليقاته من خواص ممكن الوجود ان يحتاج الى شيء واجب وجوده
حتى يوجده قال بهمنيار في التحصيل انه سالت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود
الا ما هو بري من كل وجه عن معنى بالقوة وهذا موضعه الاول لا غير قال المحقق
الطوسي في شرحه على الاشارات قد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم
نسبوا المعلومات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية
والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته
تعالى وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور
الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم
لم يكن منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه وقال الشيخ شهاب الدين في هياكله
ان النور القوي لا يمكن النور الاضعف من استقلاله بالانارة فالقوة
القاهرة الواجبية لا يمكن الوسايط لوفور فيضه وكمال قدرته والى هذا ذهبت
الاشاعرة والصوفية وجميع اهل السنة والجماعة فانهم قالوا لا مؤثر في الوجود
الا الله فاحفظ فانه اصل اصيل يبتني عليه كثير من العقايد وستعود يرجع اليه في
المقاصد منها ما نحن فيه من اثبات الواجب فقيل ان هذا اعني مرتبة الايجاد بعد
مرتبة الوجود ممنوع وان ادعوا البديهة لجواز ان يقتضي الذات من حيث هي هي
الوجود كما يقول المتكلمون ان ذات الواجب تعالى من حيث هي هي يقتضي
وجودها اقتضاء تاما ضروريا وان وجوده تعالى زايد عليها والفرق بين اقتضاء
الذات وجودها وبين اقتضائها وجود غيرها بان الاول ليس فرع الوجود والثاني
فرعه محكم بحث لا بد له من دليل وهذه المقدمة مما يدور عليها جميع براهين اثبات
الواجب لذاته سواء كانت موقوفة على ابطال الدور والتسلسل اولا فالامر
في اثباته بالدليل مشكل ولذا قال بعض العارفين قدس اسراره ٥ پای استدلالیان
چوبین بود ٥ پای چوبین سخت بی تمکین بود ٥ اللهم ثبتنا على الصراط المستقيم والدين
القويم وفيه بحث لانه مكابرة يسد باب المناظرة لان بديهة جميع العقلاء من
المتكلمين والحكماء يحكم بخلافه والمنع في الحقيقة من باب مقابلة المنع بالمنع لان الفرق

قال بعض المحققين الفعل في العدم محال لحقيقة
ان الادنى ليس من شيء بل هو بجهة ليس بجماد
بل هو نام وليس بنبات بل هو حيوان
وليس بعجز بل هو ناطق ثم هو مع كمال حاله
يعجز عن تغيير كيفية ومية لو انزل الدماغية وتغير
القامة وسواد بشرته الى ما يقتضي وبالفعل
لا يتصور ايجاد واحد من العالم فما هو معدوم
اولى وكيف يمن لم يجعل
الله له نورا فما له
من نور
منه رحمه

الفرق المذكور مما ذكره المتكلمون بطريق المنع معترضين على الحكماء في استدلالهم
على انه وجوب الواجب عينه وليس بزايد عليه كما هو المشهور بين الجمهور وايضا
توقف جميع براهين اثبات الواجب على تلك المقدمة ممنوع فان من البراهين عليه كما ذكره
الامام في المطالب العالية برهان يدور على ان الممكن يحتاج الى ما لا يكون ممكنا
فان من البين انه مثل هذا البرهان لا يتوقف على تلك المقدمة وايضا لا نم ان
ما ذكره بعض العارفين لما ذكره بل لما تقرر بينهم ان طريق الفكر لا يخلو عن مزاحمة الوهم
للعقل وانه لا يحصل بطريق النظر اليقين الخالي عن شوائب الاوهام والشكوك
والظنون فيثبت قوله واذ لا وجود ولا ايجاد على فرض عدم الواجب لذاته تعالى
عنه فلا موجود اصلا على هذا الفرض لا بذاته للفرض المذكور ولا بغيره لما مر وهو باطل
بديهة كما لا يخفى على البله والصبيان فعدم الواجب لذاته باطل فاذن ثبت
وجود الواجب لذاته وهو المط ولما كان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى من
الرسالة بيان ان الوجود المطلق هو حقيقة الواجب تعالى على مذهب الصوفية
وجب عليه ان يتعرض بشيء من احواله فتعرض له ونحن قبل الشروع في شرح كلامه نقول
توطئة له اعلم ان الحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع
به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب الحكماء الى انه
لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء اذ هو كاف في هذا المط لان العقل
اذا لم يجد في معقولاته ما هو اعرف من الوجود بل ما هو في مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء
عند العقل واعترض عليه بانه ان اراد انه تصور كنه الوجود بديهي فمم وان
اراد ان تصوره بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه بديهي فمسلم ولا نزاع فيه انما
النزاع في كنهه واجيب عنه بانه لا كنه للامور الاعتبارية الا ما تصور منه ورد
بمنع ذلك لجواز ان يكون للمفهومات الاعتبارية كنها وراء ما يفهم منها والانصاف
انه محل تامل قال بعض المحققين تعجب من اختلاف العقلاء في احوال الوجود بعد اتفاقهم
على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال الشيء ان يتبع ذاته في الجلاء
والخفاء فمنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما
التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد
ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو والحق انه كلي والوجودات افراده
ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتاخرين الى انه

فان مذهب العنادية من السوفسطائية
بطل بديهة حيث زعموا ان الاشياء
كلها اوهام وخيالات كما
تقرر بينهم
منه رحمه

واجب على ما ذكرنا وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض
او ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو الحق وفي كلام الامام
ما يشعر بانه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يقوم
بنفسه بل بمحله المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء شيء في تقومه وتحققه عن
الوجود ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا تسلسل
وقيل بل اعتباري محض لا تحقق له في الاعيان اذ لو وجد فاما بوجود زائد فتسلسل او
بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى
واحد لان معناه في الوجود انه وجود وفي غيره انه ذو الوجود ولانه اما ان يكون
جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيتقوم بالمحل دونه التقوم بدون الوجود
محال ولان ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية من انا نعقل الماهية ونشك في
وجودها جار بعينه في الوجود فانا نعقل الوجود ونشك في وجوده فلو كان وجوده
زائدا تسلسل وبهذا تبين بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب
نفس الوجود المجرد وذلك لانا بعد ما نتصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده
في الاعيان فيكون وجوده زائدا او يتسلسل ولا محيص الا بان الوجود المقول
على الوجودات اعتبار عقلي كما سبق وقيل الوجود ليس بموجود ولا معدوم
بل بواسطة ومنها اختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس الماهية او زائدة
عليها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات
مختلفة على ما نقل عن الاشعري او متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت
فيه اصلا او مشكك يقع عليها بمعنى واحد وهو مفهوم الكون لا على السواء
وهو الحق هذا كلامه واقول فيه بحث اما اولا فلان هذا التعجب انما نشأ من عدم
الاطلاع على ان لفظ الوجود مشترك لفظي بين الوجود بمعنى الثبوت والحصول
والكون والتحقق الذي هو من الامور الاعتبارية الانتزاعية وبين الوجود
بمعنى حقيقة الواجب لذاته القائم بنفسه المقوم لجميع ما عداه وعلى انه ليس في الموجودات
وراء الوجود المطلق وحصته امر آخر عند المتكلمين وعلى ان فيها امرا وراءهما
وهو الوجود الخاص الفرد الحقيقي للوجود المطلق عند الحكماء فانه بعد اعتبارهما
والاطلاع عليهما لا يبقى للتعجب مجال واسع لان اختلافهم في انه جزئي او كلي
مرتفع بانه جزئي اذا كان بمعنى حقيقة الواجب الوجود لذاته وكلي اذا كان بمعنى

الحصول والكون الاعتباري ولا شك في انه ارتفع الاختلاف ح واختلافهم
في انه واجب او ممكن مرتفع لانه واجب اذا كان بمعنى حقيقة الواجب لذاته و
ممكن اذا كان بمعنى الحصول الاعتباري فلا يلزم الضلال البعيد واختلافهم
في انه عرض او ليس بعرض ولا جوهر انما هو في الوجود اذا كان بمعنى الحصول الاعتباري
وامره سهل على ان نفيهما عنه حق ايضا اذا كان الوجود بمعنى الواجب لذاته
واختلافهم في انه موجود ام لا مرتفع بانه موجود ومعدوم بمعنى آخر فلا اختلاف
حقيقة واختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس الماهيات او زائدة عليها
مرتفع بان ذلك انما يتحقق بان يكون في الموجودات امر وراء الوجود المطلق
وحصته حتى يتصور النزاع في عينيته وزيادته واثباته دونه خرط القتاد وانه
فرع الاشتراك اللفظي ايضا فتوجه واختلافهم في انه مشترك لفظي بين الوجودات
او مشترك معنوي بينهما مرتفع بان لفظ الوجود مشترك لفظي بين الوجود بمعنى الحصول
الاعتباري وبين الواجب الوجود لذاته والوجود بمعنى الحصول الاعتباري مشترك
معنوي يقع على الوجودات بمعنى واحد هو مفهوم الكون واختلافهم في انه
متواطئ او مشكك مرتفع بانه ان ثبت في الوجودات وراء الوجود وحصته
امر آخر هو الوجود الخاص فهو مشكك وان لم يثبت ذلك الامر فهو متواطئ
لان الكلي بالنسبة الى حصصه نوع حقيقي باتفاق المنطقيين فلا وجه للتعجب
ح واما ثانيا فلان مذهب الفلاسفة في ان ماهية الواجب نفس الوجود وبطلانه
غير م لان المراد من ذلك ان نفس ماهية الواجب تعالى بلا انضمام معنى الوجود
اليه يترتب عليه الآثار والاحكام الخارجية فنفس ماهيته انما هو الوجود بمعنى
الواجب لذاته القائم بنفسه المقوم لغيره لا الوجود بمعنى الحصول والثبوت
الاعتباريين فانه ليس نفس ماهية الواجب لذاته تع اتفاقا من العلماء ولا
اشكال يعتد به فيما ذكرنا الا ان يقال اسماء الله تعالى توقيفية فيتوقف
اطلاق لفظ الوجود عليه تعالى على اذن الشارع واين اذنه وجوابه ان المسئلة
مختلف فيها فعند القاضي ابي بكر الباقلاني يجوز الاطلاق بلا اذن الشارع
اذا صح معنى الاسم في حقه تعالى وصحة المعنى فيما نحن فيه ظاهر وقال حجة الاسلام الغزالي
ان صح المعنى في حقه تعالى يجوز ان يطلق عليه بطريق الاخبار كان يقال الواجب
وجود مطلق وكلي دون النداء فلا يصح ان يقال عنده يا وجود ويا مطلق

ويأكلني ثم الظاهر في بادي الرأي من مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري علي بن
اسمعيل بن اسحق بن سالم بن عبد الله بن بلال بن ابي برده بن ابي موسى الاشعري
صاحب رسول الله عليه السلام اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه
الى السنة اي طريقة النبي عم والجماعة اي طريقة الصحابة والمشهور في ديار
خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار من اهل السنة والجماعة هم الاشاعرة
اصحاب ابي الحسن الاشعري وفي ما وراء النهر اصحاب الشيخ ابي منصور الماتريدي
تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب
الامام ابي حنيفة وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض
الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد و
غير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسبون احدهما الى البدع والضلال
والى الحسن البصري من المعتزلة انما سموا بها لان رئيسهم واصل ابن عطا اعتزل
من مجلس الحسن البصري حين دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا
جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج عليهم اللعنة وجماعة اخرى
يرجئون الكبائر ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
فكيف تحكم ان يعتقد ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول
ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم مال الى اسطوانة من اسطوانات
المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به ويقول انه مرتكب
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل
عنا واصل فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم
بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات
القديمة عنه وهو مذهب قدماء الفلاسفة ان وجود الواجب بل وجود
كل شيء عين ذاته ذهنا اي عقلا وتعقلا بمعنى ان العقل لا يفهم من احدهما
غير ما يفهم الآخر وخارجا الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود الانسان
هو الحيوان الناطق مثلا واستدلوا عليه بدلائل سيأتي بيانها ان شاء الله
في موضع اليق ببيانها من ههنا فان قلت الشيخ الاشعري وابي الحسن البصري
واضرابهما من المتكلمين نفاة للوجود الذهني فكيف قالوا بعينية الوجود للماهيات
والحقائق في الذهن فلا يصح انه عين ذاته ذهنا عندهم كيف لا وقد قال صاحب

الموافق ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال
بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه
كالشيخ الاشعري اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز في
الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الآخر فيتحقق التمايز
وقال الشارح المحقق في شرحه فمن ادعى من المتأخرين ان الوجود زائد مع
انه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه نعم قلنا لا نزاع للقائل
بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتبارات والمعدومات
والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون
التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يتجه لمجرد
نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون
المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل
من الوجود معنى كلي مشترك بين الموجودات كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان
ومفهوم الفرس ومفهوم الامكان ومفهوم الامتناع ولا اشتراك كل من
ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لا يقولوا الوجود زائد في العقل
والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك عقلا وفي التعقل
بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر ويدرك معنى كليا يصدق على
الكل ولعله لهذا قال المص قدس سره ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا لا في الذهن فافهم
فانه مع وضوحه مما قد خفي على مثل سيد المحققين قدس سره مع انه بهذا التفصيل
مسطور في شرح المقاصد ولما استلزم ذلك اي وجود كل شيء عين ذاته ذهنا
وخارجا اشتراك الوجود بين الوجودات الخاصة باعتبار اضافاتها الى الماهيات
اليه الخاص عند المتكلمين وباعتبار اختلاف حقائقها المختلفة عند الفلاسفة
لفظا لا معنى لان الوجود مع كونه عين ذات كل شيء لو كان مشتركا معنى بينها
لزم ان يكون حقائق الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث
وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان بل يكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة
واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون
الاشتراك لفظيا لا معنويا وهو المط كذا في المواقف وشرحه في الالهيات في
بحث الرؤية وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان مجرد قوله وجود الواجب بل وجود

كل شيء عين ماهيته يستلزم اشتراك الوجود لفظا بين الوجودات الخاصة لانه
يمكن ان يكون مراده ان الوجودات الخاصة لكل شيء عين ذاته والمشترك معنى
هو الوجود المطلق ويكون صدقه على الوجودات الخاصة صدقا عرضيا كما
يقول الفلاسفة في وجود الواجب خاصة والشيخ الاشعري واتباعه يقولون
مسئلة في وجود كل شيء والمقصود ان مجرد ذلك لا يستلزم الاشتراك اللفظي
كما ذكره المص فان قلت ليس عند الشيخ الاشعري وموافقيه وجود مطلق مشترك
ووجود خاص هو فرد له بل ليس هناك الا حقايق متخالفة يطلق على كل واحد منها
لفظ الوجود اشتراكا لفظيا واما القائلون باشتراكه معنى فعندهم وجود مطلق
مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود قلت هذا لا يجدي
نفعا فيما نحن فيه لان الكلام في ان مجرد القول بان وجود كل شيء عين ذاته
ذهنا وخارجا بلا ضميمة هذه المقدمة هل يوجب الاشتراك اللفظي ام لا والحكم
انه لا يستلزمه ولهذا كان المتعارف في الكتب المتداولة ضم نقل ذلك
اي الاشتراك اللفظي الى انه عين كل شيء عن الشيخ صريحا قال في شرح المقاصد المنقول
عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء عين ذاته وليس للفظ الوجود
مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك لفظي انتهى فظهر ان الاستلزام
المذكور غير بين واما ثانيا فلانا لا نم ان اشتراك جميع الموجودات في حقيقة
واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها مما لا يقول به عاقل كيف وقد ذهبت
الصوفية القائلين بوحدة الوجود الى هذا فانه عندهم ليس في الواقع الا ذات
واحدة لا تركب فيها اصلا بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود
المنزهة عن شوايب العدم وسمات الامكان ولهذا التقيدات بقيود واعتبارية
بحسب ذلك يترائى موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي فما لم يقم
برهان على بطلان ذلك لا يثبت بطلان اتحاد الماهيات فان قلت
هذا خروج عن طور العقل فان البديهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا
حقيقيا وانها ذوات وحقايق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط
والذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم
وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقول ولا لائه فانه معزول هناك
كالحس في ادراك المعقولات واما المقيدون بدرجات العقل وان ما يشهد له

اعلم ان ما ذكره في شرح المقاصد وغيره يحتمل ان يكون بناء على زعم ان العينية يستلزم الاشتراك اللفظي كما ذكره المص فافهم
منه رحمه

يشهد له العقل فمقبول وما يشهد عليه فمردود وانه لا طور وراءه فيزعمون ان
تلك المشاهدات والمكاشفات على تقدير صحتها ماؤلة بما يوافق العقل فهم
بشهادة بديهية عندهم مستغنون عن اقامة برهان على بطلان ذلك بل يعدون
تجويزها مكابرة قلت بعد التسليم لا وجه له في هذه الرسالة الا ان هذا هو المطلب
الاعلى فيها وانه في صدد تقرير ذلك وبيانه ههنا الا ان يقال هذا الكلام ووقع
الاستلزام المذكور كلام المقيدين بطور العقل واتحاد الماهيات باطل ببديهة
العقل عندهم وان قالت الصوفية انه بديهة الوهم لا العقل ولا عبرة بالوهم و
احكامه على ما ياتي بيانه فاندفع البحث الثاني واما ثالثا فلانه بطلان ما هو الظاهر من
مذهب الشيخ اعني ان وجود كل شيء عين ذاته وان مفهوم وجود الانسان
هو الحيوان الناطق وان مفهوم السواد بعينه هو مفهوم وجوده اظهر من بطلان
اشتراك الوجود لفظا لا معنى فلا حاجة في ابطاله الى التوسل باستلزامه اشتراك الوجود
لفظا لا معنى وهو ربط كما فعل المص بل الاولى ان يكتفي بقوله ثم الظاهر من مذهب الشيخ
ان وجود الواجب بل وجود كل شيء عين ذاته ذهنا وخارجا وبطلانه ظ ببديهة
فان كون المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء بديهي البطلان ولهذا صرفه
بعضهم عن الظاهر وبطلانه اي بطلان كون الوجود مشتركا لفظيا بين الوجودات الخاصة
لا مشتركا معنويا ظاهر اي بديهي كما في شرح المقاصد القول بكون اشتراك الوجود لفظيا
بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة
ومخالفة لبديهة العقل او المراد انه ظ بالدليل كما يدل عليه ظاهر قوله كما بين في موضعه
اي الامور العامة بدلايل كثيرة منها ما اشار اليه المص بقوله بعدم زوال اعتقاد
مطلقه اي مطلق الوجود وكانه اراد باطلاقه ههنا عدم اخذه مع قيد الاشتراك اللفظي
والمعنوي اعني ما يطلق عليه هذا اللفظ مع قطع النظر عن كونه مستفادا من اللفظ او الوضع
ايضا وبالجملة ليس المراد منه الوجود المطلق المشترك حتى يكون مصادرة على المط ولا
ما يطلق عليه هذا اللفظ من حيث انه كذلك والا لما كان الجزم به منافيا لزوال الاعتقاد
الخصوصية مع تعدده لتحصيل المفهوم المشترك الجامع لكل من الخصوصيات وان
كان غير الموضوع له فيختل بذلك الدليل المذكور كذا قيل وفيه بحث لان ارادة
هذا المعنى من اطلاقه بعيد غاية البعد وايضا لزوم المصادرة غير مسلم لان المدعى
بديهي وهذا تنبيه كما صرح به المحققون كما يجيء بعيد ذلك ان شاء الله تعالى عند زوال

او يذكر الامرين اصالة من الشيخ ويحكم ببطلانهما كما مر اولا فافهم
منه رحمه

وفيه تنبيه على انه يمكن ان يحمل قوله كما بين في موضعه على التنبيه لا على الاستدلال ليكون بديهيا كما هو المقرر عند المحققة
منه رحمه

اعتقاد خصوصيته استدل الجمهور على ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين
الوجودات بوجوه الاول انا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه
واعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد
كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله
لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا ضرورة على ان
الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتيا
كان لها او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد
في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات
واما الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا والعدول عن
عبارة التجريد وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود تحرير لما في التجريد ولئلا يرد
عليه ما يرد عليه من انه ان اريد الجزم باحد الوجودات المتخالفة الذوات فلا يجدي
نفعا لان مفهوم احدها ليس هو الوجود المشترك وان اريد الجزم بخصوصية واحد
منها بعينه فهو باطل لانها مترددة فيها لا مجزوم بها وان اريد الجزم بمعنى آخر فمم ووجه
عدم وروده عليه ظ وفيه بحث لانا لا نم عدم وروده عليه فضلا عن ان يكون
وجه عدم وروده عليه ظاهرا فانه لا فرق بين التقريرين في ورود محصل هذا الايراد
عليهما كما لا يخفى فلا بد من الجواب عنه وقال بعض المدققين محصوله انه لو لم يكن
اشتراك الوجود مركوزا في العقول لامتنع الجزم من العقلاء في الوجود وعدم زوال
اعتقاد مطلقه مع التردد في الخصوصيات وزوال اعتقادها والثاني باطل فالمقدم
مثله فلا يرد ان ما ذكر لا يدل على الاشتراك في الواقع بل على الاشتراك بحسب الاعتقاد
ويجوز ان يكون الاعتقاد غير مطابق للواقع فانه اذا اعتقد اشتراك الوجود بين
الوجودات لا يحصل التردد في الوجود ولا زوال اعتقاد مطلقه بمجرد التردد في
الخصوصيات بناء على اعتقاد اشتراكه الغير المطابق لانه سفسطة ظاهرة و
تخطئة للعقلاء فيما يجدونه في انفسهم ببديهة عقولهم ولو جاز الجزم بالوجود من
العقلاء مع التردد في الخصوصيات من غير ان يكون مشتركا في الواقع بل بمجرد الاعتقاد
الكاذب لم يبق اعتماد على احكام العقل وبه يندفع المصادرة المذكورة والا
فتذكر وتدبر والثاني ما ذكره قدس سره بقوله وبوقوعه اي الوجود موردا للقسمة
المعنوي الذي هو عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل

كل اليه قسيم منه فانا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر والعرض وكذا
الى وجودات الانواع واشخاصها فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه
وهو المط واحترز بالمعنوي عن اللفظي الذي يكون باعتبار وضع اللفظ للمعاني
المختلفة كما في تقسيم العين الى الماء والذهب والشمس وغير ذلك من معانيها المشترك هي
فيها لفظا وبهذا التقرير يندفع ما قيل من انه يجوز ان يكون الوجود مشتركا بين بعض وجود
الجواهر والاعراض دون الجميع فيصح تقسيمه الى وجود الواجب ووجود الجوهر ووجود
العرض فلا يتم التقريب ووجه الدفع ان التقسيم انما هو الى وجود الواجب والى كل واحد
واحد من افراد وجودات الجواهر والاعراض بحيث لا يشذ عنه شيء منها وانما
لم يصرح بالجميع في الاستدلال اعتمادا على فهم المتعلم وعملا بصنعة الاكتفاء ولانه
يظهر بادني توجه فيتم التقريب وفيه بحث لان خصوصيات الانواع وان سلم
انها معلومة لكنها لا نزاع في ان خصوصيات الاشخاص غير معلومة لنا فكيف
يتصور التقسيم اليها من العقلاء وقيل انه لا يخلو عن بعد وجوابه ان المدعى بديهي
وامثال هذه تنبيهات فلا يقدح هذا القدر من البعد ص فيه جواب لما في قوله
ولما استلزم ذلك اي صرف مذهب الشيخين من ان وجود كل شيء عين ذاته
بعضهم هو المحقق الايجي عن الظاهر الذي هو عينية وجود كل شيء لذاته ذهنا وخارجا

الايجي وهو القاضي
عضد الدين رحه
صاحب المواقف

لبطلانه بديهة والاستلزامه لما هو ظاهر البطلان من كون اشتراك الوجود بين الوجودات
الخاصة لفظا لا معنى كما ذكره المص بان مراديهما اي الشيخين بالعينية اي عينية وجود
كل شيء لذاته عدم التمايز الخارجي بين وجود كل شيء وعين ذاته اي ليس في الخارج شيء هو
الماهية وشيء آخر قائم بها بالماهية قياما خارجيا كقيام الاعراض الموجودة بمحالها في الخارج
واحترز به عن القيام الذهني للوجود بالماهية فانه قد تقرر عند المحققين ان زيادته
عليها في التصور هو الوجود والا كان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع
النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية الماهية
في الخارج كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى يمكن
قيام السواد بالجسم في الخارج فكان للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود فيلزم
المحذورات المذكورة في الكتب المشهورة بين الطلبة وحاصله ان مرادهما بالعينية
الاتحاد بينهما بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما الاشتراك معنى ولا يستلزم
كون اشتراك الوجود بين الوجودات لفظيا لا معنويا وقال خاتم المحققين الدواني هذا

هذا التأويل في غاية البعد اقول وتحقيق المقام انه صدق ما ذكره في تفسير العينية من
عدم التمايز الخارجي يحتمل ان يكون بان للوجود هوية خارجية غايته ان هوية الوجود
في الخارج عين هوية الموجود فيه ولا يتمايزان في الخارج ويكون ما صدق عليه احدهما
هو عين ما صدق عليه الآخر وهو الظاهر من كلام صاحب المواقف وليس بشيء كما قال
الاستاد وبان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية
وهو الصواب كما تقرر ذلك بين الاصحاب فارتفع النزاع بين الفريقين
وانقلب الشقاق بالوفاق وانطبق مذهب الشيخين على مذهب الجمهور في
المقامين ومما يدل عليه ان الشيخ الاشعري صرح في بحث الرؤية بان الوجود
مشترك معنى بين الموجودات من الواجب والجوهر والعرض وما قيل انه الزامي
ليس بشيء هذا وما ذكره الشارح في تأويل مذهب الشيخين من ان المراد
بالعينية عدم التمايز الخارجي حق كما يفهم من تتبع دلائلهم فان ادلة القائلين بان
وجود الشيء زائد عليه لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من
ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله
العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته
لا يفيد سوى ان ليس للشيء هوية ولعارضها المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى
بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء
هو المفهوم من ذلك الشيء فان هذا بديهي البطلان فاذا لا يظهر من كلام الفريقين
ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود زائد على الماهيات ذهنا اي عند
العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية
والماهية دون الوجود ولا عينا اي بحسب الذات والهوية بمعنى ان يكون
لكل منهما هوية متميزة يقوم احديهما بالاخرى فعند تحرير المبحث وبيان ان
المراد الزيادة في التصور او في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين هذا
ودلائلهم انه لو لم يكن الوجود نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكانه
زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما
في نفسهما لان ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا ولا في محل وهذا بالنظر الى الماهية
والوجود ممتنع اما في جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود فتحققها اما بذلك
الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض

العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات واما في جانب الوجود فلانه
لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء اي وجوده زائد عليه تسلسلت الوجودات
فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع
زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي بدون
الوجود معدومة لزم قيام الموجود بالمعدوم وفيه تناقض والثاني انه لو
قام بها لزم سبقها بالوجود فان كان هو الوجود الاول لزم الدور وان
كان غيره لزم التسلسل والثالث انه لو كان وجود الشيء زائدا عليه لما كان
الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه اتصاف
الشيء بنقيضه والرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا لما مر آنفا في الثاني
فينقل الكلام الى وجوده ويتسلسل والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة
الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض
ولا يخفى انه لا يفهم منها سوى ما ذكره الشارح على ما مر مفصلا واعلم
ان ههنا توجيها آخر لكلام الشيخين ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري
احسن من هذا التأويل وهو ان الشيخ الاشعري كان على مذهب الصوفية
في بعض العقائد صريحا كما في مسئلة خلق الاعمال وغيرها وفي بعضها ضمنا وتورية
حذرا عن شناعة الظاهريين من العلماء وبهذا صرح بعض المحققين فلا يبعد ان يقال
مقصوده من قوله وجود الواجب بل وجود كل شيء عين ذاته ذهنا وخارجا
ما هو اصل اصول الصوفية من ان الوجود عين الذات في الواجب والواجب
عين ذات كل شيء ذهنا وخارجا فانه ما من شيء الا والواجب تعالى عين ذاته
عندهم فالوجود عين الذات في كل شيء وهو المط وليس هذا بعيدا كل البعد
واما ما هو الظاهر من مذهبه فليس مما يتفوه به عاقل فضلا عمن هو علم بين
العلماء وحكم بين الحكماء في كمال التدقيق وغاية التحقيق وان مذهبه يوافق
الفلاسفة ايضا في كثير من العقائد الموافقة للشريعة كما لا يخفى على المتدرب اللبيب
وفي الحاشية وذهب بعضهم الى ان منشأ الاختلاف هو اختلاف
لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب الى انه زائد على
الذات اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند
تحرير المبحث يرتفع الاختلاف وتخدشه ان القول بان ذات الانسان

نفس ذاته وماهيته لا يتصور فيه زيادة فائدة انتهى ويجد منه ايضا ان احتجاج
الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون وان
مفهوم الذات ايضا معنى واحد مشترك بين الذوات اشتراك الوجود بين الوجودات
من غير اشتراك لفظا وتعدد وضع هذا احد المذاهب والاقوال المشهورة في الوجود
وقد عرفت حاله واما مذهب جمهور المتكلمين في الوجود فهو ما اشار اليه
بعد ذلك بقوله وذهب جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة الى ان
للوجود مفهوما واحدا هو الكون والحصول والتحقق خلافا لمن قال من
الصوفية والمتالهين من الحكماء ان للوجود معنى آخر غير الكون والحصول
الذي هو امر اعتباري وهو حقيقة الواجب تعالى والوجود بالمعنى الاول اثر
من آثاره وعكس من انواره ولمن قال ان الوجود قد يكون بمعنى ذات الشيء مشترك
معنى لا لفظا بين الوجودات اي وجود الواجب وجميع وجودات الممكنات
حتى ان وجود الواجب هو كونه في الاعيان على ما يعقل من كون الانسان
وانما الاختلاف في الماهية لما مر من الدليلين من عدم زوال الاعتقاد مطلقا
عند زوال الاعتقاد خصوصيته وبوقوعه موردا للتقسيم المعنوي والانصاف
ان هذا بديهي والمذكور في معرض الاستدلال على ما مر تنبيهات ولهذا النوع
عليه الكلام ثم لما كان كل كلي فهو بالنسبة الى افراده احد الكليات الخمس اشار
المتكلمون الى ان الوجود بالنسبة الى الوجودات الخاصة نوع حقيقي عندهم فقال او
وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصة حصة الحصة عبارة عن الطبيعة من حيث
انها مقيدة بقيد هو خارج عنها بخلاف الفرد فانه ليس كذلك ويصير ورثه
حصة حصة ليست الا باضافته الى الاشياء اي الماهيات وافرادها كوجود
هذا الانسان ووجود هذا السواد ووجود هذا العقل فيتكثر الوجودات الخاصة
وتمايز بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها فالوجودات الخاصة عبارة
عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات اذ يكون مع كل اضافة وجود آخر فالوجود
المطلق تمام ماهياتها اذا جعلت الاضافة خارجة كما هو شان الحصة وليس يصح
مشكك بمثال محسوس وقال كبياض هذا الثلج وبياض ذاك الثلج وبياض ذلك
الثلج فان بياض الثلج طبيعة نوعية بالنسبة الى بياض هذا الثلج وذاك وهذا
النوع من البياض لا يتكثر ولا يصير حصة حصة الا باضافته الى الشيء من الثلج والجزئيات

على ما سياتي بعيد ذلك مفصلا ان شاء الله تعالى

والجزئيات منه وانما قال كبياض هذا الثلج وذاك وذلك دون كبياض هذا الثلج
وذاك العاج لان الاختلاف بين بياض الثلج وبياض العاج بالحقيقة والماهية
لا بالعوارض كما يشهد عليه الحدس الصائب ووجودات الاشياء هي هذه الحصص
المتفقة بالحقيقة المختلفة بالقيود والاضافات خلافا للحكماء فانهم ذهبوا الى ان وجودات
الاشياء ليس هذه الحصص بل هي افراد الوجود وهي الوجودات المختلفة بالحقيقة
والماهية لا بمجرد الاضافة الى الاشياء كما سياتي بعيد ذلك ان شاء الله تعالى وذلك
لان اثبات امر في الموجودات امر وراء الماهية والوجود المطلق وحصة زايد على الماهية
عارضا لها مما لا سبيل اليه كما قال بعض المحققين ورد اولا بان في افراد الوجود امورا
متخالفة الحقايق لاتصافها بلوازم الماهيات المتخالفة فان الوجود الواجبي مستغن
عن العلة ووجود الممكن يحتاج اليها ولا شك ان الاحتياج والغنى من لوازم الماهية
وح لابد ان يكون في موجود ما امر وراء الحصة والا كانت الوجودات متوافقة
الماهيات اذ الكلي بالنسبة الى حصصه نوع كما ثبت في المنطق واذا ثبت فرد ما
من الوجود وراء الحصة فقد ثبت في كل موجود وجود خاص وراء الحصة لان البديهة لا يفرق
بين موجود وموجود في ثبوت ذلك الامر وعدمه ودفع بانا لا نم ان المستغني
عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود الواجب ووجود الممكن لم لا يجوز ان يكون المستغني
عنه والمحتاج اليه هو الواجب والممكن لا وجودهما فلا يستلزم اختلاف الوجودات
بالماهية بل اختلاف الموجودات والنزاع في الاول دون الثاني وثانيا بان الوجود
مقول على الوجودات بالتشكيك لانه في العلة اقدم منه في المعلول وفي الجوهر اولى
منه في العرض وفي العرض القار كالسواد اشد منه في غير القار كالحركة بل هو في الواجب اقدم
واولى واشد منه في الممكن والواقع على الاشياء بالتشكيك يكون عارضا لها خارجا
عنها لا ماهية لها او جزء ماهية لامتناع اختلافهما على ما سياتي فلا يكون الوجود طبيعة
نوعية للوجودات بل لازما خارجا يقع على ما تحته بمعنى واحد هو الكون فهو عرض عام
بالنسبة الى الوجودات الخاصة وافرادها وبه يثبت ان في الموجودات امرا وراء الوجود
المطلق وحصته فهذا هو السبيل الى اثبات امر آخر هو فرد الوجود وراء الوجود المطلق
وحصته لان مقوليته بالتشكيك الذي هو الحق لا يتيسر الا بثبوت الافراد المختلفة بالحقيقة
واجيب عنه تارة بمنع كونه مقولا بالتشكيك وتارة بمنع ان المقول بالتشكيك عرضي لما تحته لا ذاتي
دليله مدخول كما ياتي بعيد ذلك ان شاء الله تعالى وانكار التشكيك كما هو مذهب جمهور

فقيه ثلاثة مذاهب خيرها اوسطها كما لا يخفى على الفطن منه

المتكلمين لا يخفى عن قوة كما سياتي بيانه وبهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها
فهذه الحصص وفيه اشارة الى انه جعلت الاضافة الى الاشياء داخلة في الحصص
كلها واجبا كان او ممكنا زائدة عليها لانها
خارجة عن ذوات الاشياء ولو لم يكن خارجة عنها زائدة عليها لكانت اما عينها على ذوات الاشياء
واحدا او
وح اتحدت الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم
جزءا ولم ينحصر اجزاؤها بل يترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية وهو بطير بر
التطبيق وللبحث فيه مجال واسع لجواز ان يكون لكل واحد من الماهيات اجزاء عقلية
تحليلية غير متناهية بمعنى لا يقف كما ان الجسم قابل للقسمة الى غير النهاية بمعنى لا يقف
فليفهم فان قلت هذا انما اتفق عليه جمهور المتكلمين والحكماء فان الحكماء ذهبوا الى
ان الوجود المطلق وحصته زائد ان على ذات الواجب لذاته عارضان له واما الوجود
الذي هو عين ذات الواجب عند الحكماء فهو الوجود الخاص به تعالى المخالف لوجود الممكنات
بالحقيقة والماهية وورا الموجود المطلق وحصته فلا نزاع في الحقيقة بين جمهور المتكلمين
والحكماء في ان وجود الواجب تعالى هل هو عينه تعالى او زائد عليه وانما النزاع بينهم
في اثبات امر اخر ورا الوجود المطلق وحصته ونفي هذا الامر فان المتكلمين ليسوا
قائلين بالوجود الخاص الذي هو غير الوجود المطلق وحصته في الواجب تعالى لذهبوا الى
الوجود الواجب الخاص به تعالى عين ذاته كما قال الحكماء ولو كان الحكماء غير مثبتين
للوجود الخاص به تعالى لذهبوا الى ان وجوده تعالى زائد عليه خارج عنه كما ذهب اليه
المتكلمون في ان وجودات الاشياء زائدة عليها قلت النزاع بينهم معنوي
قائم لان النزاع بين الفريقين في هذه المسئلة راجع الى انه تعالى بلا انضمام مفهوم
الوجود وعروضه لذاته تعالى موجود في الخارج ومظهر للاحكام والاثار عند الحكماء و
بانضمامه اليها وعروضه لذاته تعالى موجود في الخارج ومظهر للاثار والاحكام
عند المتكلمين فليفهم فههنا امر عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان العقل
ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود فقط امر لا عينا
بحسب الذات والهوية بمعنى ان يكون لكل منهما هوية متميزة تقوم احديهما بالاخرى
كبياض الجسم عند محققيهم اي محققي المتكلمين وذلك لان ثبوت الشيء لاخر في الخارج
بمعنى اتصاف الاخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز
اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكن يقتضي وجود

22

وجود ذلك الاخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج او لا لم يتصور اتصافه
فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت
المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وفيه بحث لانه لو صح ذلك
يلزم ان لا يمكن زيادته عليها في الذهن ايضا بعين هذا الدليل قال المحقق
الدواني لو صح ذلك لكان اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها
قبل ذلك الاتصاف بالوجود اما في الخارج او في الذهن وعلى التقديرين يلزم
كونها موجودة مرات غير متناهية مترتبة واجاب عنه سيد المدققين بانا لا نم
وهو مير صدر الدين
ان صحة ما ذكره مستلزم لان يكون اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها به
قبل ذلك وانما يلزم لو كان اتصافها به بحسب نفس الامر اما في الخارج او في الذهن
لظهور ان الدعوى ههنا هو ان اتصاف شيء بصفة في نفس الامر موقوف
على وجوده لكن اتصاف الماهية بالوجود ليس في نفس الامر بل بحسب اعتبار الذهن
كما عرفت وذلك لا يتوقف على وجود الموصوف لانه مجرد اعتبار ورده بعض
المحققين بانه انكار اتصاف الماهية بالوجود وتغايرهما في نفس الامر مخالف للعرف
العام والخاص بل للفطرة وبانه لو صح ما ذكره لزم انه لا يتم الدليل المعتمد عليه للقوم
على اثبات الوجود الذهني وذلك لانهم استعملوا تلك المقدمة في اثباته
لانه محصل ذلك الدليل على ما صرح به القوم انا نحكم على المعدومات الخارجية بامور
ثبوتية حكما صادقا وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فلا بد لتلك
المعدومات من وجود واذ ليس في الخارج فهو الذهن ومن المعلوم ان المعدومات
انما يتصف بالامور الاعتبارية فقط وعلى ما ذكره لا اتصاف بها بحسب نفس الامر
فلا يلزم وجود تلك المعدومات في نفس الامر وههنا اجوبة اخرى من اصلها لا لا
ياتي بعيد ذلك ان شاء الله تعالى والوجود زائد على ذوات الاشياء ذهنا وخارجا
عند اخرين من المتكلمين الظاهريين لانهم زعموا ان الوجود موجود ولا شك
انه ليس بجوهر فيكون عرضا فيكون زائدا على الماهيات عارضا لها في الخارج كما ان
سائر الاعراض زائدا عليها عارضا لها في الخارج وقد ظهر عليك بطلانه بتمام انفا
ولا يصح الا عند من ذهب الى ان الاشياء منفكة عن الوجود ثبوتا وتقررا في الخارج
كما ذهب اليه المعتزلة فانه يجوز ان يكون زيادته على الماهيات في الخارج وهو بط
بديهة والمنازع مكابر مقتضى عقله كما صرح به المحقق في تجريده وسياتي تحقيق ذلك

على مذهب الصوفية ان شاء الله تعالى هذا قول جمهور المتكلمين في الوجود
وقد عرفت ما فيه من الاشكال والبحث واما مذهب الحكماء في الوجود فهو
ما اشار اليه بقوله وحاصل مذهب الحكماء الرسمية ان للوجود مفهوما واحدا
هو الكون والحصول والثبوت وفي دعوى حصر مفهومه في الواحد بحث ظاهر لانه
قال في الهيات الشفاء ان الوجود قد يكون بمعنى ذات الشيء ونقل المصرفي
الحاشية عن بعضهم مشتركا معنويا لا لفظيا بين الوجودات كلها من وجود
الواجب ووجود الممكنات كلها وذهب بعضهم الى انه مشترك معنى بين
وجودات الممكنات كلها ولفظا بين وجود الواجب ووجود الممكن وذهب
الجمهور من الحكماء الى الاول لما مر من الدليل وانه بديهي وما ذكر في بيانه تنبيهات
ومتفق عليه بين الكل والوجودات الخاصة حقايق مختلفة متكثرة بانفسها
وحقايقها المتباينة وذلك لما ثبت عندهم ان الوجود مقول بالتشكيك فيكون
عارضا لافراده التي هي الوجودات الخاصة وبه يثبت ان في الموجودات
امرا وراء الوجود المطلق وحصته وهو المراد من الوجودات الخاصة المختلفة
بالحقايق المتكثرة بانفسها وفيه انه انما يتم دليلا عليه لو ثبت ان المقول
بالتشكيك لا يكون ذاتيا وهو ممنوع كما يأتي مفصلا ان شاء الله تعالى ولما
مر ان الوجود الواجبي مستغن عن السبب والعلة ووجود الممكن محتاج اليها
ولا شك ان الاحتياج والغنى من لوازم الماهيات المتخالفة والحصص متحدة
في الماهية فلا محالة يثبت له فرد سوى الحصة فاذا ثبت فرد ما من الوجود
وراء الحصة فقد ثبت في كل موجود وجود خاص وراء الحصة اذ البديهة لا تفرق
بين موجود في ثبوت ذلك الامر وعدمه وفيه بحث قد مر فتذكر وتدبر
فان اثبات هذا المط لا يخلو عن اشكال لان الوجود عارض بالاضافة الى الاشياء كما
ذهب اليه الجمهور من المتكلمين لكون الوجودات المتكثرة متماثلة متفقة
الحقيقة وفيه اشارة الى ان الوجودات مختلفة متكثرة بالاضافة الى
الاشياء ايضا كما انها مختلفة بانفسها ولا هي متكثرة بالفصول المنوعة
لكون الوجود المطلق جنسا لها للوجودات لما ثبت بالدليل انه مقول
بالتشكيك وقد ثبت ان المقول بالتشكيك لا يجوز ان يكون ذاتيا لما تحته
من الافراد وفيه بحث سيأتي وقيل لان الوجود بسيط كما بين في موضعه

موضعه وفيه بحث لان الدليل على بساطة الوجود على تقدير صحته انما يدل
على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده فيجوز ان يكون افراده مركبات
مختلفة الماهيات بفصولها المتنوعة لما هو جنس له بل الوجود المطلق
عارض لها عرض عام بالنسبة الى الوجودات الخاصة لازم لها لا ينفك عنها
بحال كما لا ينفك الكلي عن افراده قال المحقق التفتازاني والانصاف ان
ما ذكروه من الاختلاف بالحقيقة حق في وجود الواجب والممكن ومحتمل في مثل وجود
الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار واما في مثل وجود الانسان والفرس
ووجود زيد وعمرو فلا انتهى وهذا هو الذي رجح المتكلمين على ما ذهبوا اليه
من ان الوجودات الخاصة متفقة بالحقيقة فالانصاف ان الحكم الكلي في الصور
ليس على ما ينبغي بل الحق هو الجزئية مع انه مما لم يقل به احد ولمزيد توضيح المرام
مثل بما هو محسوس وقال كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم
هذا تنبيه على الاول فان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات بالحقيقة كما
تقرر في موضعه مشتركان في عارض النور ولم يكتف بمثال واردفه باخر وقال
وكذا بياض الثلج والعاج مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض اللون و
البياض ودليله ان ذلك الاختلاف ليس بالتشخص فقط اذ في كل مرتبة من مراتب
الشدة والضعف يمكن تحقق اشخاص كثيرة وبعد ذلك فيكون ذلك الامتياز
بالعوارض او بالذات حكمه حكم ساير الحقايق التي تحكم باختلافهما نوعا فان الاحتمال
قايم فيها والامر غير مشتبه على ذوي الحدس الصايب ومما ينبه على ذلك انا لو ذهبنا
الى ان الطبقات المتقاربات من الالوان متحدة بالنوع فاذا فرضنا جسما
ابيض ببياض قوي ثم فرضنا انه متنزل عن هذه المرتبة في البياض الى مرتبة ادنى منها
واقرب الى السواد بيسير كان هذا اللون متحدا مع اللون السابق بالنوع ثم
اذا فرضنا انه نزل عن هذه المرتبة الى مرتبة ادنى منها بحيث يكون نسبتها
الى المرتبة السابقة عليها كنسبة السابقة الى الاولى يكون هذه المرتبة الثالثة
متحدة بالنوع مع المرتبة الثانية المتحدة بالنوع مع المرتبة الاولى فيكون متحدة
بالنوع مع المرتبة الاولى وهكذا اذا حفظنا هذه النسبة في جميع المراتب الى ان
يبلغ السواد الصرف يكون تلك المراتب متحدة بالنوع فيلزم ان يكون السواد
الصرف متحدا بالنوع مع البياض القوي المفروض اولا هف بل التفاوت في الاختلاف

بين الوجودات الخاصة كالاختلاف بين الكم والكيف المختلفين بالجنس العالى
المشتركين فى العرض العام الذى هو العرضية فان العرض بالاتفاق ليس جنسا
لما تحته والخلاف انما هو فى الجوهر بالنسبة الى الجواهر والحق فيه ايضا انه ليس بجنس
ثم فى هذا ايضا ضرب وقال بل الاختلاف بين الوجودات والخاصة كالاختلاف
بين الجوهر والعرض المختلفين بانفسهما غاية الاختلاف المشتركين فى الامكان والوجود
اللذين هما من الامور العامة ولا يبعد ان يقال ان فى التمثيل بهذه الامثلة اشارة
الى ان الاختلاف بين الوجودات الخاصة ليس على نمط واحد بل هو متفاوت
كما ان الاختلاف بين هذه الاشياء متفاوتة وانت خبير بان ما ادعاه الحكماء
من الكلية غير بين ولا مبين على ما مر بيانه فلا تغفل واما قوله الا انه لما لم يكن لكل
وجود خاص من الوجودات الخاصة اسم خاص به كما يكون فى كل قسم من اقسام الممكن
واقسام العرض اسم خاص به توهم جواب لما ان يكثر الوجودات وكونها
حصة حصة اى فردا فردا فان الحصة قد يستعمل موضع الفرد بل كل منهما يستعمل
موضع الاخر فان حمل الحصص ههنا على المعنى المتعارف منه لا يصح كما يظهر بادنى
تامل انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها للوجودات ففيه تامل
لان مجرد هذا الامر لا يكون سببا لمثل هذا الحكم الدقيق بل منشأ هذا الامر ما سبق
من انه قال المحقق القوشجى من اثبات امر اخر فى الوجودات وراء الماهية والوجود
المطلق وحصته مما لا سبيل اليه والتشكيك انما يكون سبيلا اليه اذا ثبت ان
المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته وهو غير ثابت عند كثير من المدققين وان
كان ثابتا عند الجمهور وايضا من مؤيدات مذهب المتكلمين ما مر من
الانصاف المنقول من المحقق التفتازانى فان ما ذكرنا بكونه سببا ودليلا على
مذهب المتكلمين اولى والحق بالقبول مما ذكره المص حكاية عن الحكماء كبياض هذا
الثلج وذلك فى نور هذا السراج وذلك على ما مر من ان الاختلاف بينهما ليس
بالحقيقة والماهية بل بمجرد الاضافة الى هذا وذلك وليس كذلك اى ليس الامر
كما توهمه المتكلمون من ان موجودات الاشياء متفقة بالحقيقة والماهية
وفيه ما فيه كما مر بل هى اى وجودات الاشياء حقايق مختلفة بانفسها
وذواتها متغايرة بحقايقها مندرجة هذه الوجودات الخاصة تحت هذا
المفهوم العام العارض الخارج عنها من الوجودات الخاصة للاشياء فان الوجود

المعتد به وان ذهب من لا يعتد به
بقوله الى انه جنس لما تحته
كالجوهر
منه
رہ

24

الوجود المطلق عرض عام بالنسبة الى وجودات الاشياء عند الحكماء وليس طبيعة
بالنسبة اليها نعم هو طبيعة نوعية بالنسبة الى حصصه عند الحكماء فالنزاع بين
الحكماء والمتكلمين انما هو فى ان وجود الاشياء اى الوجودات التى تكون بها الاشياء
موجودة فى الخارج هل هى حصص من الوجود المطلق او افراد حقيقية للوجود المطلق غير حصصه
من غير انكار للحكماء لثبوت الحصص للوجود بل الحكماء قالوا بثبوت الحصص والفرد كليهما
للوجود والمتكلمون لا يقولون الا بثبوت الحصص للوجود وينكرون ثبوت
الفرد له ولهذا قال واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم اى الوجود المطلق وصيرورته
حصة حصة تعرض لتكثير ذلك المفهوم باضافته الى الماهيات فهذه الحصص ايضا
كالوجود المطلق خارجة عن حقيقة تلك الوجودات الخاصة المختلفة الحقايق فهناك
اى فى كل موجود عند الحكماء امور ثلثة بحسب العقل وتعمل الاول الوجود المطلق
والثانى حصصه المعينة باضافته الى الماهيات والثالث الوجودات المختلفة
الحقايق والتنازع بين الفريقين انما هو فى ثبوت هذا الامر الثالث ونفيه والباقى
متفق عليه بين جمهور المتكلمين والحكماء كما ظهر فى تحرير المقام فمفهوم الوجود المطلق
ذاتى داخل فى حصصه اى هو نوع حقيقى بالنسبة اليها لان كل كلى بالنسبة الى حصصه طبيعة
نوعية باتفاق الفريقين وهو عرض عام بالنسبة الى وجودات الاشياء كالحيوان
بالنسبة الى افراد الانسان والفرس وكثير من المشاجرات بين الفريقين مبنى على
ثبوت الامر الثالث ونفيه والحق انه مذهب المتكلمين ههنا اسبق الى القبول
فى العقول وهما اى مفهوم الوجود وحصصه خارجان عن الوجودات الخاصة المختلفة
الحقايق لانهما عرضان عامان بالنسبة اليها والمتكلمون لو قالوا بالامر الثالث
لقالوا بذلك ايضا ولكنهم لم يقولوا به فهذا ايضا غير متنازع فيه هذا وفى الحاشية
فان قلت يلزم على مذهب المتكلمين ان يكون لكل شئ وجودان وعلى مذهب
الحكماء ثلث وجودات المفهوم العام وحصته والوجود الخاص قلت اجيب
من جانب المتكلمين بان مغايرة الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية
الاضافة فلا تعدد اصلا ومن جانب الحكماء بان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا
غير فليس فى الخارج للانسان مثلا امر هو الماهية واخر هو الوجود فضلا عن ان يكون
هناك وجودان على انا لو فرضنا كون الوجود زايدا على الماهية بحسب الخارج
ايضا كما فى بياض الثلج لم يلزم ذلك لان مفهوم العام او الحصة منه صورة عقلية

لا ما صدق عليه من الوجودات المتخالفة
فكما لا نزاع لهم فى زيادة مفهوم الكون فكذا
فى الحصة
منه
رہ

محضة ولو سلم لاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضروري فمن اين يلزم
في الان ان وجودان وفيه تامل فانه اتصاف الماهية بالوجود انما
هو في العقل لا في الخارج كما حقق في موضعه فاذا تغاير الوجودان عقلا يلزم ان
يكون للماهية وجودان كما لا يخفى واجيب عنه بان الوجود العقلي نوعان
وجود اصيل كوجود العلم مثلا ووجود ظلي كوجود المعلومات والتغاير بين
الوجودين عقلا انما هو باعتبار الثاني لا الاول لا شك ان اتصاف الماهية
بالوجود انما هو بوجوده الاصيل لا الظلي ولا يخفى على المتفطن الخبير ان القول
بان اتصاف الماهية بالوجود الخارجي انما هو في العقل يستلزم ان يرتفع
الوجود الخارجي بارتفاع العقول راسا وبطلانه اظهر من ان يخفى كيف ويلزم منه
ان لا يكون الواجب سبحانه موصوفا بالوجود الا في العقل فاذا ارتفعت العقول
لم يبق موجودا فلا يكون واجبا فان قلت لا يلزم من ارتفاع العقل ارتفاع
الوجود الخارجي بل يبقى باعتبار علم الموجد سبحانه قلت ما تقول في وجود الموجد
سبحانه فان توقفه على علمه تعالى به ينافي الوجوب ثم اعلم ان ما قيل ان
ثبوت شيء لشيء بحسب الخارج مسبوق بوجوده الخارجي انما يصح فيما عدا الوجود
واما الوجود فلا يتوقف الاتصاف بحسب الخارج على وجود سابق بل ينبغي ان
يكون عند الاتصاف موجودا لكن بعين هذا الوجود لا بوجود آخر وليس هذا
من قبيل الاستثناء في المقدمات العقلية فان العقل انما يحكم بذلك مطلقا
لذهوله عن خصوصية الوجود فاذا انتبه لذلك لم يحكم بها كليا الا فيما عدا الوجود
تامل كيف ولو حكم به كليا يلزم ان يتوقف اتصاف الماهية في العقل بالوجود
الخارجي على وجودها في العقل واتصافها بالوجود في العقل على وجود آخر سابق
وهلم جرا فلزم التسلسل وليس هذا من قبيل التسلسل في الامور الاعتبارية فان كل
سابق مما يتوقف عليه اللاحق فلا يتحقق بدونه تامل انتهى وخلاصته
ان اتصاف الماهية بالوجود ليس في العقل كما قالوا بل في الخارج وذلك
لانه اتصاف الماهيات بالوجود مستثنى من قولهم ثبوت شيء لشيء بحسب الخارج
مسبوق بوجوده الخارجي فانه فيما عدا الوجود لانه لولا هذا الاستثناء
لم يجز اتصاف الماهيات بالوجود لا في الخارج ولا في العقل وهو بطلانه
وبهذا بعينه استدلت الصوفية بان لا موجود سوى الله تعالى

كذا في شرح المقاصد منه

اعتراض على ما اجيب وعلى ما في المشاكل كليهما منه

تعالى فليفهم وفيه بحث اما اولا فلان كون الوجود العقلي نوعين غير بين ولا مبين
ولو قلنا التحقيق هو ان العلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار
فلا يمكن اختلافهما بالوجودين واما ثانيا فلانا لا نسلم ان اتصاف الماهية بالوجود
في العقل انما هو بوجوده الاصيل لم لا يجوز ان يكون بوجوده الظلي واما ثالثا
فلان كون القول المذكور مستلزما لارتفاع الوجود بارتفاع العقول راسا
غير مسلم وانما يستلزم ذلك لو كان اتصاف الماهيات بالوجود بانضمام
احد الشيئين الى الآخر وليس فليس قال بعض الفضلاء ان اتصاف العقلي بحسب
نفس الامر معناه ان يكون الشيء بحالة يمكن للعقل ان ينتزع منه صفة ويصفها بها
وهذه الحالة ثابتة للشيء بحسب نفسه لا يتوقف على فرض العقل واعتباره و
ليس في الاتصاف بهذا المعنى انضمام احد الشيئين الى الآخر حتى يحتاج قبله الى
وجود الموصوف بل مصداق هذا الاتصاف هو ذات الموصوف فقط
فلا يلزم ان يكون قبل الوجود وجود آخر ولا يتسلسل الوجودات فان قلت
مطابقة النسبة لامر واحد غير معقول والاتصاف معنى نسبي لا يعقل الا متعددا
فعند حصول الموصوف في الذهن او في الخارج من غير ان يكون صفة في الخارج
او في الذهن لا يتصور اتصافه به نعم يمكن انه يكون عند وجوده في احدهما
صالحا لان يعقل هذا الوصف ومجرد هذه الصلاحية ليس باتصاف بذلك
الوصف حقيقة بل منشا لانه يتصف به في العقل وانما سمي هذه الصلاحية اتصافا
بسبب كونه منشا له مجازا فلا ينافي قلته ولعل مراد القوم في قولهم ان الاتصاف
انما يتوقف على وجود الموصوف دون الصفة هو الاتصاف بهذا المعنى
وايضا قالوا ان نفس الامر هي نفس الشيء ومعنى كون الشيء موجودا في نفس الامر انه
موجود في حد نفسه وذلك اما في الذهن او في الخارج وحصروها فيهما والاتصاف
بالمعنى المذكور ليس في الخارج بمعنى الاعيان وهو ظ ولا في الذهن قبل ان ينسب
احدهما الى الآخر فيلزم ان يكون لنفس الامر تحقق وراء الخارج والعقل
ولم يقولوا به قلنا سلمنا ان التسمية بالاتصاف مجاز ولا محذور فيه وتحقق
نفس الامر وراء الخارج والعقل بهذا الوجه ليس بمحذور ايضا نعم تحققه وراءهما
في الاتصاف الحقيقي محذور وهو ليس بلازم فتامل وبه يندفع لزوم التسلسل
لو كان اتصاف الماهيات بالوجود في العقل كما صرح به في آخر اعلم وبه يندفع

منافاته للوجوب في توقفه على علمه تعالى فليفهم واما ثانيا فلان دعوى
الاستثناء مكابرة يسد باب المناظرة وكيف لا وقد صرح المص نفسه
في رسالته الوجودية ببطلان تخصيص القاعدة المشهورة حيث قال التخصيص
والاستثناء انما يجريان في الخطابيات الظنية لا العقليات الصرفة
لا سيما الضروريات والظاهر من راجع وجدانه وانصف من نفسه ادرك
من انضمام امرين معدومين في الخارج من غير قيامهما او قيام احدهما بموجود
خارجي لا يجوزه العقل بل يشهد بامتناعه واما ثالثا فلانا لا نسلم انه ليس من قبيل
التسلسل في الامور الاعتبارية فانه قال بعض الفضلاء ان ثبوت الوجود
للماهية انما يكون اذا فصل العقل الماهية الموجودة الى ماهية من حيث هي ووجود
ونسب اليها بالثبوت اذ ليس الثبوت الذهني كثبوت البياض للجسم حتى
يجمع الثابت والمثبت له في الذهن اجتماع القابل والمقبول سواء لاحظها
العقل او لا بل معنى الثبوت الذهني ان العقل اذا لاحظ الماهية وما ثبت
لها في الذهن كالوجود مثلا ولاحظ النسبة بينهما لم يجد المعقول من احدهما نفس
المعقول من الآخر ولا جزء له بل وجده صادقا عليها ونسبه اليها وحمله عليها
نسبة وحملا مطابقين للواقع فحينئذ يكون للماهية التي نسب اليه الوجود موصوفة
في العقل بالوجود فان فصل تلك الماهية التي لاحظها ايضا الى ماهية ووجود
ونسب اليها الوجود كان له وجود آخر ولا يلزم للعقل ذلك الاعتبار
دائما بل لا يمكن فينقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار فان قيل انما نسب الوجود
الى الماهية من حيث هي لا الى الماهية الموجودة فليس لها وجود حتى يفصلها
في المرتبة الثانية الى ماهية ووجود وايضا يلزم كونها موجودة مرتين وان
لم يلزم تسلسل الموجودات الى ما لا نهاية له وهو ايضا محال قلنا العقل وان
لاحظ الماهية من حيث هي معراة عن الوجود والعدم لكنها موجودة في العقل
عند الملاحظة وان لم يلاحظ وجودها فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم فاذا
توجه اليه ثانيا يفصلها الى ماهية ووجود وهكذا ولا نسلم انه لا يجوز وجودها
مرتين على ما ذكره فان الماهية الموجودة مرتين في الذهن اذا فصلها العقل
الى ماهية ووجود ونسب ذلك الوجود اليها يكون المنسوب اليه بذلك
الوجود موجودا في العقل قبل نسبة الوجود اليها فانه لا جزء في تصرفات العقل ويرد

ويرد على هذا الجواب انه لا شك ان الماهية متصفة في نفس الامر بالوجود فان كان
نفس الامر عبارة عن نسبة العقل الوجود اليها يكون الاتصاف بحسب اعتبار
العقل وفرضه فلا يكون الاتصاف حاصلا قبل نسبة العقل الوجود اليها مع
انهم قد صرحوا بان معنى كون الشيء موجودا في نفس الامر انه موجود في حد ذاته لا بحسب اعتبار
المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع عن كل اعتبار وفرض يكون موجودا حتى بالغ بعضهم
وقال نحن نعلم بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود عقل عاقل وذهن ذاهن فان المفهومات
متصفة في حد ذواتها بهذه الصفة ويمكن ان يدفع بان المراد في قولهم ما في نفس الامر
ثابت في حد نفسه لا بحسب اعتبار العقل وفرضه هو انه ليس من مخترعات العقل كزوجية
الخمسة بل ان الموصوف بحال يصح للعقل ان ينتزع منه ذلك الوصف وينسبه
اليه ولا شك انه راجع الى ما قال سيد المدققين من ان اتصاف الماهيات بالوجود
ليس في نفس الامر بل باعتبار العقل وثبوت شيء لشيء يقتضي في نفس الامر ثبوت المثبت له لا ثبوت
شيء لشيء في نظر العقل وباعتباره ويرد عليه ما اورد عليه خاتم المحققين الدواني قدس سره
من انه مخالف لما صرح القوم به من ان اتصاف الماهيات بالوجود بحسب نفس الامر
وغير ذلك من المحاذير الظاهرة على ما فصله في حواشيه على شرح التجريد واذا ظهر ذلك
ما ذكرنا عرفت ان القول بان وجود الماهيات في الخارج بعروض مفهوم الوجود
وانضمامه اليه مستلزم لمحاذير كثيرة لا يلتزمها عاقل كما ذكره خاتم المحققين الدواني في رسالته
الجديدة فالظاهر ان وجود الماهيات في الخارج كما قال المص في شرح اللمعات ترتب
آثار بر واجب نه بواسطه عروض وجود بمعنى عام است مر او را بلكه ترتب آثار لذاته
است و يكى از آثار وجود بمعنى عام است كه ثبوت وى فرع ثبوت وجود مثبت
له است و همچنين است حال در ذوات ممكنه نيز كه وجود بمعنى عام از احوال خارجيه
ايشانست و ثبوت آن مر ايشانرا در خارج بواسطه موجوديت ايشانست بالوجود
الحق زيرا كه ايشان موجودند بمعنى ذو الوجود و ثبوت وجود عام مر ايشانرا در خارج
بواسطه موجوديت ايشانست باين معنى و آنكه گفته اند كه ثبوت وجود خارجى مر ماهيه را
در عقل است پس موقوف بر وجود عقلى باشد نه خارجى دفع محذور نميكند زيرا كه چون
نقل كلام بوجود عقلى ميكنيم محذور لازم مى آيد وقد اختار هذا المذهب ايضا خاتم المحققين
الدواني حيث قال في بعض رسائله وانت خبير بان كون الوجود عارضا للماهيات
على ما هو المشهور بين الجمهور الذي ينساق اليه النظر الاول لا يصفو عن الكدورات

المشوشة للاذهان المستقيمة على ما تقرر عند المتاخرين من ان ثبوت شيء لشيء وعروضه
له فرع ثبوت المثبت له في نفسه اذ الكلام في الوجود المطلق وليس للماهية قبل الوجود
المطلق وجود اخر يكون الاتصاف به نوع الاتصاف بذلك الوجود وقال
سيد المحققين في حواشيه على الشرح القديم للتجريد والوجود الخاص لا المطلق وحصته
فانهما زايدان في الواجب اتفاقا عين الذات في الواجب تعالى لان كل مفهوم
مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر
لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه
موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي
هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا
ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره ولو كان ذلك الغير وجوده فكل مفهوم مغاير
للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود
بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي
هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا
قايما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زايد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك
اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته
جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقايم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره
فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه
وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان
لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القايم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحا
شتى يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالوجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا هذا
ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا قال ولا يعلمه الراسخون ومما يؤيد كون الوجود
عين الواجب ان الوجود في حد ذاته ينافي العدم وهو ابعد المفهومات عن قبول
العدم لان ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة ولا شك ان الواجب
هو الذي ينافي لذاته لا ما ينافيه بواسطة غيره ولانه لو كان له وجود وماهية
لكان مبدا لكل اثنين وكل اثنين محتاج الى واحد هو مبدا الاثنين فان قبل الاثنين
موصوفه والوجود صفته والموصوف متقدم على الصفة القايمة به فالمبدا
الاول واحد وهو الماهية فانما الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لا يكون موجودة

الذي هو فرد من الوجود المطلق ويخالف لوجود الممكنات
بالحقيقة والماهية قائم بذاته ذهنا وعينا من غير
افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به في العقل
ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط
لا بمعنى انه لا يقوم بماهية ولو في العقل
كما في وجود الممكنات
منه

هذا هو المشهور بين المتاخرين واعترض عليهم سيد المدققين
بانه غلط
م

موجودة فاذن يكون مبدا الموجودات غير موجود وهذا محال فان المفيد للوجود
لا بد ان يلاحظ العقل له الوجود اولا حتى يمكنه ان يلاحظ افادته الوجود وذلك لان
مرتبة الايجاد متاخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد في نفسه لم يتصور
منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه والانصاف ان مذهب
الحكماء في وجود الواجب احق بالقبول لكن فيه ان قولكم وجوده الخاص عين ذاته علم
جمل غنث على راس جبل وعر لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل فان المحققين من الحكماء قد صرحوا
بانه ليس في وسع البشر ولا الملك ان يعرف وجودا بلا ماهية قال الشيخ عمر
بن الخيام في بعض كتبه بالفارسية بعد اثبات الواجب بدليله پس روشن شد كه
عالم را اوليست واجب بذات يگانه از همه وجوه هستي اوست بلكه او
حقيقة هستي محض است در ذات خود واو چشمه هستي است در حق غير و نسبت
ديگر موجودات بوجود مانند نسبت روشنايي ديگر اجسام است بروشنايي
آفتاب واين مثال مستقيم است اگر آفتاب را بذات خود روشنايي بودي
بي موضوع لكن روشنايي او در جسم است كه موضوع اوست وهستي اول كه
چشمه هستي همه اوست در موضوع نيست ثم قال في بحث صفاته بعد ان مهد مقدمة
هي انه لا يمكن للانسان ادراك الامور الغايبة الا بما يناسب الامور المشاهدة
پس چون معلوم شد كه اول را معني است كه در تو نظير ان نيست و راه نيست ترا البته
بفهم كردن آن وان ذات اوست كه ان وجوديست بي ماهيه كه انچه هر وجودي
باشد چون گويي چگونه باشد وجود بي ماهيه ممكن نيست كه اثرا از نفس تو مثال توانم
آورد پس ممكن نيست ترا فهم كردن حقيقه وجود بي ماهيه وحقيقه ذات اول خاصه
او انست كه موجود ماهيه زيادة بر وجود از براي انكه انيه او ماهيه او يكي است
و او را نظير نيست از انچه غير اوست كه هر چه جز اوست جوهر است يا عرض و او نه جوهر
و نه عرض و اين معني ملائكه هم نتوانند شناخت ايشان هم جواهرند و وجود ايشان
غير ماهيه ايشانست و وجود بي ماهيه نيست مگر خدا را پس درست شد كه
خدا را بحقيقت جز او نداند اگر گويي كه علم ما بانكه وجود است بي ماهيه زيادة
بر وجود و او حقيقه وجود محض است سبحانه اين علم بچه چيز است اگر علم باو نيست گويم اين
علم بذاتي است كه آن موجود است واين علم بمعني عامست وگفتار ما كه اين وجود
غير ماهيه او نيست بيان آنست كه او مانند تو نيست واين علم است بنفي مماثلت

قال بعض العرفاء في رسالته در فصل دوم كه
در بيان مذهب سنت وجماعت معني
ذات مرتبه كلي نفي وجود و نفي
هستي و نفي غير و نفي و لا يخفى انه بعينه
مذهب الحكماء
منه

نه بآن حقیقة منزه از مماثلت چنانکه گویی زید زرگر نیست و در وی دگر نیست این علم
نباشد بصفه او بلکه علم باشد بنفی چیزی ازو و علم تو بقدرة و اراده و حکمت او باز گردد
همه آن بعلم بنفس خود و بغیر او و علم بآنکه او عالمست علم بلازم مجمل است از لوازم
نه بحقیقت ذات او که حقیقت ذات او آنست که او وجود محض است بی ماهیة
زیادة اگر گویی چگونه است راه بمعرفة خدای جواب آنست که بر بانم بدلائل
که حقیقة معرفه او محال است و او را غیر او نشناسد و آنچه تصور می افتد که بشناسیم
از او ذات و صفات اوست و فهم کردن وجود بی مهیة آنکس را که او را در
نفس خود وجود بی ماهیة نیست تا قیاس کند بر او محالست و وجود بی ماهیة زیادة
بر وجود نیست مگر او را پس او را جز او نشناسد و از بهر این سید پیغمبران علیه
السلام فرمود لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک یعنی چنانچه تو وجود
خود بشناسی من ترا نتوانم شناخت و هم صدیق اکبر گفت العجز عن درک الادراک
ادراک یعنی عاجز آمدن از دریافت یافت دریافتن است آری همه مردمان
عاجز اند از دریافت او و لکن آنکس که برهان و توحید داند استحاله دریافت او و اوشناسند
و دریابند یا بشد که او دریافته است غایه آنچه ممکن باشد خلق را که آنرا دریابند و
هرکه عاجز شود و نداند عجز او ضرورتست بداند که یاد کرده آمد او جاهل باشد و آن
همه خلقند بر وزن پیغمبران و اولیاء و حکما که در علم راسخ اند هذه عبارة هذا الکتاب
و لما فیه من فوائد اجدر من تقاریق العصا نقلته لک بتمامه فتدبر فیه و دلالته
علی ما ذکرنا من عبارته لا یحتاج الی البیان ولاستادین العلامتین فی المقام آراء
مختلفة عمیقة و ابحاث طویلة و انظار دقیقة لا یخفی من مذهبهما فی المقصود
والاشکال الحال لا یخفی علی الناظرین فی حواشیهما المعلقة علی الشرح التجرید وهو المسؤول
للتوفیق والتایید ولنرجع الی ما کنا فیه فنقول الوجود الخاص عند الحکما زاید و خارج
عن نفس الماهیة عقلا بمعنی ان المعقول من وجود الممکن غیر المعقول من ماهیاتها و ذاتیاتها
فیما سواه ای فیما سوا الله تعالی من الممکنات کلها فقد صرح المتاخرون بانه هذه
ایضا ضروریة والمقصود من الوجوه المذکورة فی معرض الاستدلال التنبیهات
واعترض علیه بعضهم بان زیادة الوجود المطلق المشترک ضروری واما زیادة الوجود
الخاص الذی هو ورا الوجود المطلق وحصته فکسبیة ویؤیده ما قال بهمنیار فی تحصیله
ما من کون الوجود خارجا عن الماهیة عرفناه ببیان و برهان و ذلک حیث یکون

[illegible] قول بعض المحققین [illegible] الموجودات [illegible] الوجود [illegible] الوجود المطلق [illegible] المطلق زاید

یکون ماهیة و وجود کالانسان الموجود فانه صرح بکونه کسبیا واستدل علیه بوجوه
الاول صحة السلب فانه یصح سلب الوجود عن الماهیة مثل العنقاء لیس بموجود ولا یصح
سلب الماهیة وذاتیاتها عن نفسها الثانی فائدة الحمل فان حمل الوجود علی الماهیة
المعلومة بالکنه یفید فایدة غیر حاصلة بخلاف حمل الماهیة وذاتیاتها و فیه
انا لا نم ان ماهیة من الماهیات الممکنة معلومة بالکنه کما صرح به الشیخ الرئیس
فی تعلیقاته هذا مجمل من مذهب الحکماء الرسمیة فی احوال الوجود ثم بعد الفراغ من مذاهب
المتکلمین و الحکماء اراد ان یشیر الی مذهب الصوفیة القائلین بوحدة
الوجود فی وجوده تعالی فانه احد مقاصد الرسالة کما مر فی الدیباجة فنقول اعلم اولا
انه قال المص فی رسالته الوجودیة الوجود اما بانضمامه الی الماهیات یترتب
علیها آثارها المختصة بها موجود فانه لو لم یکن موجودا لم یوجد شیء اصلا والتالی
بط فالمقدم مثله بیان الملازمة ان الماهیة قبل انضمام الوجود غیر موجودة قطعا
فلو کان الوجود ایض غیر موجود لا یمکن ثبوت احدهما للآخر فان ثبوت شیء لشیء
فرع لوجود المثبت له فاذا لم یثبت احدهما للآخر لم یکن الماهیة معروضة للوجود
کما ذهب الیه اهل النظر ولا عارضة له کما ذهب الیه القائلون بوحدة الوجود
فلا تکون موجودة فان قلت هذه المقدمة مخصوصة بما عدا الوجود والمراد بها
ان ثبوت شیء هو غیر صفة الوجود فرع لوجود المثبت له واما ثبوت الوجود لشیء
فانما هو مشروط بوجود المثبت له حین ثبوت الوجود له لا قبله ولا شک انه
حین ثبوت الوجود موجود بنفس ذلک الوجود قلنا التخصیص والاستثناء
انما یجریان فی الخطابیات الظنیة لا العقلیات الصرفة لا سیما الضروریات
وایضا من راجع وجدانه وانصف من نفسه ادرک ان انضمام امرین معدومین
فی الخارج من غیر قیامهما او قیام احدهما لموجود خارجی لا یجوزه العقل بل یشهد بامتناعه
فان قلت الماهیة باعتبار وجودها العقلی معروضة للوجود الخارجی فیکون ثبوت
الوجود الخارجی لها فی العقل فرعا لوجودها فیه لا فی الخارجی قلنا ننقل الکلام الی وجودها
العقلی بان نقول ثبوت الوجود العقلی لها فی العقل موجود علی وجود سابق لها فیه
وثبوت الوجود السابق علی وجود سابق آخر فیتسلسل الوجودات ولیس هذا
من قبیل التسلسل فی الامور الاعتباریة التی ینقطع بانقطاع الاعتبار فان کل لاحق
موقوف علی سابقه کما لا یخفی علی المتدبر واما بطلان التالی فظ لا یحتاج الی البیان

و منها وجوه اخر مشهورة بین الطلبة لا یخفی شیء منها من تحقیق و شبهه ما فی الکتب علی الفطن المتدرب

فثبت انه الوجود موجود واذا كان موجودا وجب ان يكون وجوده نفسه والا لتسلسل
فيكون واجبا لامتناع زوال الشي عن نفسه ويلزم ان يكون حقيقة واحدة يلحقها
التعدد والتشخص باضافتها الى الماهيات والا تعدد الواجب وقد برهنوا على
امتناعه فان قلت لا شك ان معنى الوجود مفهوم عرضي لا يصدق على شي قائم
بنفسه مواطاة كالشي والضاحك واللون والسواد وامثال ذلك وانكار ذلك
مكابرة فكيف يكون ذات الواجب نفس المفهوم قلنا كما انه يجوز ان يكون
هذا المفهوم العام زايدا على الوجود الخاص الواجبي وعلى الوجودات الخاصة
الممكنة على تقدير كونها حقايق مختلفة على ما قال به الحكماء لجواز ان يكون زايدا على
حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب ويكون هذا المفهوم الزايد
امرا اعتباريا غير موجود الا في العقل ويكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة
الوجود وهذا كلامه فيها والى هذا اشار ههنا بقوله تفريع على التمهيد المتقدم كما دل
عليه قوله اذا عرفت هذا التمهيد فنقول لما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام
الذي هو الكون والحصول والثبوت المطلق زايدا على الوجود الواجبي كما ذهب اليه
الفريقان وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقايق مختلفة بالماهية
كما ذهب اليه الحكماء لا على تقدير كونها حصصا متفقة الحقيقة كما ذهب اليه المتكلمون
فان الوجود العام على هذا المذهب بالنسبة الى الحصص التي هي الوجودات الخاصة
طبيعة نوعية فلا يكون زايدا عليها على ما مر يجوز ان يكون هذا المفهوم العام
زايدا في العقل على حقيقة قال المويد الدين الجندي في شرح الفصوص ان الحقيقة يصدق
اطلاقها على كل ما له تحقق في الجملة بالاطلاق العام فثم حقيقة تحققها بذاتها وهو حقيقة
الحق وقد يكون حقيقة تحققها لا بذاتها بل تحققها بما هو متحقق بذاته من ذاته اما في
العلم او في العين اي في بعض مراتب الوجود او في جميعها دائما او لا دائما بل في وقت
دون وقت وعلى هذا يصدق اطلاق الحقيقة على الحق والخلق وعلى النسب الاضافات
والجواهر والاعراض ايضا فانا ان الخلق له تحقق وقد يكون الحقيقة واحدة وكثيرة
ومطلقة ومقيدة فاعلم ذلك واحدة لما مر فيما نقلناه عن رسالة الوجود
وحدة حقيقية لا تكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه وحيثية من الحيثيات مطلقة
اي كلية منبسطة على افراد الوجود في الوجودات فهو مثل قولنا الجسم المطلق والحيوان
المطلق والمراد انه مطلق عن القيود وحتى عن قيد الاطلاق على ما سياتي مفصلا

تفريع

اي وجوده الخاص الذي هو عين ذاته عند
الحكماء
منه
رح

29

مفصلا ان ذات الله تعالى موجودة في الخارج لانه لو لم يكن موجودا لم يوجد شي
اصلا على ما مر آنفا فتذكر بوجود خاص مخالف لجميع الموجودات بالماهية هو
نفسه لا بامر زايد عليها كما يقال الضوء مضي بمعنى انه مضي بذاته لا بضوء آخر قائم
به زايد عليه بل معناه وجود فان معنى قولنا الواجب موجود انه وجود عند
الصوفية والحكماء واما الوجود بمعنى الكون والحصول والثبوت فاثر من آثاره و
عكس من انواره كما يأتي بعيد ذلك انه ذات الله تعالى هي اي هذه الحقيقة الواحدة
المطلقة حقيقة الواجب الوجوب تعالى كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة
الوجود فانهم ذهبوا الى انه ليس في الوجود الا عين واحدة هي عين الوجود الحق
المطلق وحقيقته وهو الوجود المشهود لا غير ولكن هذه الحقيقة الواحدة والعين
الاحدية لها مراتب ظهور لا يتناهى بدا في التعين والتشخص وقد لاح هذا في كلام
الفارابي وابن سينا فانه لاح منه ان حقيقة الواجب وجود خاص قايم بذاته
معروض للوجود العام على ما لخصه الحكيم المدقق فان قلت اذا كان الموجود حقيقة
هو الوجود ينبغي ان يكون الماهية عارضة له لاحقة اياه والوجود معروضا
ملحوقا وهذا خلاف ما فهم من قولنا الماهية موجودة فانا نفهم قطعا ان الماهية
متصفة بالوجود فهي معروضة والوجود عارض فكيف يصح ما قلت قلنا اطلاق
الموجود عليها بالمعنى المذكور انما هو باعتبار اشتقاق هذه الصيغة من الوجود اذا
اريد به هذا المفهوم العارض اللازم واما اذا اعتبر اشتقاقه منه اذا اريد به
تلك الحقيقة المعروضة فمعناه ح ذو الوجود لا المتصف به ولما اعترض عليه بانه
يلزم منه ان يكون في الواجب وجودان عارض ومعروض مع انه لا اولوية
لاحدهما بالعارضية اشار الى جوابه بقوله ويكون هذا المفهوم العام الزايد
على حقيقة الواجب امرا اعتباريا غير موجود الا في العقل قال الشيخ في الشفاء
فليس في الاعيان شي هو الوجود فانه لا تأصل له في الاعيان بل هو من المعقولات
الثانية التي يعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بها
امر في الخارج ولا يخفى ان هذا الكلام من الشيخ تصريح بانه ليس للوجود هوية خارجية
كما للماهيات والا لكان متاصلا في الوجود لا معقولا ثانيا فصح قوله غير موجود
الا في العقل واندفع لزوم الوجودين في الواجب لانه ليس في الخارج الا ذات
الوجود الذي هو حقيقة الواجب كما قال ويكون معروضه اي معروض هذا المفهوم

الاعتبار موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود في الحاشية فسقط بذلك
ما يقال من ان معنى الموجود مفهوم اعتباري غير موجود في الخارج ومعلوم
لكل احد وحقيقة الواجب غير موجودة غير معلومة فانما هو مفهوم اعتباري
ومعلوم لكل احد انما هو هذا المفهوم الخارج عن حقيقة الوجود لا حقيقة الوجود
انتهى ومقصوده الاشارة الى الجواب عن استدلال المتكلمين على ابطال
هذا المذهب اعني كون حقيقة الواجب في عين ذاته هو الوجود وانبات ان
وجود الواجب زايد عليه ولا يكون عين ذاته بهذا الدليل وحاصل الجواب
ان استدلالكم انما يصح لو انحصر معنى الوجود في هذا المفهوم الاعتباري ولا يطلق
على معنى آخر هو الموجود القائم بذاته المقوم لغيره وهو حقيقة الوجود الواجب
تعالى وليس كذلك فان الوجود عند الصوفية يطلق بالاشتراك اللفظي
على هذين المعنيين اعني حقيقة الواجب الموجودة وهذا المفهوم الاعتباري المشترك
معنى بين جميع الموجودات وفي حاشية اخرى اعلم ان معنى وجود الكون والحصول
والتحقق اذا اريد بها المعنى المصدري مفهوم اعتباري من المعقولات الثانية
لا يحاذي بها امر في الخارج وهو زايد في الحقايق كلها واجبها وممكنها بحسب
الذهن بمعنى ان للعقل ان يتعقلها مجردة عن الوجود او لا ثم يحكم عليها بالوجود لا
بحسب الخارج بان يكون في الخارج امر هو الماهية وآخر هو الوجود وغير محمول
على الموجودات الخارجية مواطاة بل الذهنية ايضا الا على حصصه المتعينة باضافته
الى الحقايق فما ذهب اليه الحكماء من ان الوجود الخاص الواجبي الذي هو عين ذات
الواجب فرد من افراده غير صحيح وكيف يصح ذلك وهم مصرحون بانه من
المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها امر في الخارج كما مر ثم انه لا يشك
عاقل في ان الوجود بالمعنى المذكور يمتنع ان يكون موجودا فضلا عن ان يكون نفس
حقيقة الواجب فكيف يظن بالصوفية القائلين بوحدة الوجود ووجوبه انهم
ارادوا بالوجود المعنى المذكور ويورد عليهم ما يورد على القول بهذا والذي يفهم
من تتبع كلام محققيهم هو ان ثمه امرا آخر سوى الماهيات والوجود بالمعنى المذكور
بسبب اقترانه وتلبسها به يعرض الوجود بالمعنى المذكور للماهيات وذلك الامر
هو الوجود حقيقة وهو حقيقة الواجب تعالى والوجود بالمعنى المذكور اثر من آثاره
وعكس من انواره وهو متحقق في نفسه محقق لما سواه قائم بذاته مقوم لما عداه ليس عارضا

حيث قالوا الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة
الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير
المعلوم ضرورة والجواب على مذهب
الحكماء ان المعلوم هو الوجود المطلق
المغاير للخاص الذي هو نفس
الحقيقة
منه

عارضا للماهيات بل الماهية عارضة له قائمة به على وجه اكمل للكمال اقدسه وانعت
جلاله وسيأتي بسط الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى انتهى وفيه بحث لان قوله
زايد على الماهيات بحسب الذهن الى قوله لا بحسب الخارج مناف لما سبق
منه في الحاشية السابقة من ان القول بعروض الوجود للماهيات في العقل يستلزم ارتفاع
الموجودات راسا الى آخره ومن ان عروض الوجود للماهيات بحسب الخارج وانه
مستفتي من قولهم ثبوت شي لشي في الخارج ولا وجه لكلامه ههنا الا ابهام من دفع الحاشية
السابقة ولانا لا نسلم ان ما ذهب اليه الحكماء في الوجود الواجبي غير صحيح قال خاتم المحققين الدواني
ان كون مفهوم الوجود من الامور الاعتبارية وغير موجود في الخارج لا ينافي ان يكون
له فرد كما ان مفهوم الشي والممكن ونظايرهما من المعقولات الثانية مع كونها من الامور
الاعتبارية يصدق على الامور الموجودة في الخارج مع ان تلك المفهومات غير موجودة
في الخارج واما قوله ثم انه لا يشك عاقل الخ فهو اشارة الى الجواب عما اورده
بعض المتأخرين على الصوفية حيث قال قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة
ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما
وهو ظ ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركب فتعين
ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض
فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل
وجود ثم قال ويرد عليهم ان القول بكون الواجب هو الوجود المطلق ينافي تصريحهم
بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية ومنها انه من المعقولات
الثانية ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن والى القديم والحادث ومنها انه
يتكثر بتكثر الموضوعات كالشخصية والنوعية والجنسية ومنها انه مقول على الوجودات
بالتشكيك وجميع ذلك مما يستحيل في حق الواجب وبالجملة فالقول بكون الواجب
هو الوجود المطلق مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج
ممتنع العدم لذاته ومستلزم لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف
الاشياء بل الموجودات مقولا عليها بالتشكيك معدودا في ثواني المعقولات
وكون الواجب مبدأ الوجودات الممكنات متصفا بالعلم والقدرة و
الحيوة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما ورد به الشريعة وحصول
جواب المص قدس سره ان هذه الايرادات مبني على ظن باطل وزعم فاسد هو ان

هو الوجود المطلق [illegible]

وذلك لان الوجود المطلق عارض عقلي كمفهوم الشي
والممكن ولا يلزم من صدقه على موجود خارجي انطباقه
عليه فان معنى الانطباق المعتبر ههنا هو ان يكون
هو هو وذلك انما يكون في الذاتيات دون العرضيات
فلا يلزم من كون الوجود الواجبي موجودا وصدق الوجود
عليه صدقا عرضيا ان لا يكون الوجود
المطلق من المعقولات
الثانية
منه

الصوفية ارادوا في الوجود المطلق المحكوم عليه بانه حقيقة الواجب تعالى هو الوجود
المطلق بالمعنى العام الاعتباري الانتزاعي الخارج عن جميع الماهيات
واجبها وممكنها وليس كذلك بل مرادهم من الوجود المطلق في قولهم حقيقة الواجب
هو الوجود المطلق بمعنى آخر وهو الوجود الحقاني القائم بذاته المقوم لغيره وسيأتي
معنى تحقق اطلاقه والوجود المطلق عندهم يطلق على هذا المعنى الآخر حقيقة
كاطلاقه على الاول قال المحقق القيصري في رسالته المعمولة في وحدة الوجود يطلق
على معان مختلفة بالاشتراك اللفظي فانه يطلق على الحصول والظهور والتحقق
كما يقال وجد وتحقق وظهر في عالم الشهادة بعد ما كان حاصلا في عالم الغيب
والوجود بهذا المعنى مقول بالاشتراك المعنى على جميع الوجودات على سبيل
التشكيك ويطلق على الحقيقة التي بها يتقوم الوجود الخارجي والذهني وغيره
من انواع الوجود وتلك الحقيقة هي الوجود الحقاني القائم بذاته المقوم لغيره انتهى
كلامه ولا شك انه صارت هذه الايرادات والتشنيعات هباء
منثورا كان لم يكن شيئا مذكورا فان هذه الحقيقة التي هي الوجود الحقاني يمكن ان يكون
مبدا الوجودات الممكنة ومتصفا بصفات الكمال من العلم والقدرة
والارادة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت به الشريعة
ولم يلزم كون حقيقة الواجب تعالى من المحمولات العقلية ولا من المعقولات
الثانية ولا غير ذلك مما ثبت للوجود المطلق بالمعنى العام الاعتباري على ان
ههنا جوابا آخر فوق هذا الجواب وسيأتي ان شاء الله تعالى مزيد بسط الكلام
وتحقيق المرام في ذلك وعليه التوكل وبه الاعتماد ولما استشعر ان ههنا
سوالا وهو ان الوجود لا يمكن ان يكون حقيقة الوجود الواجب لذاته لان
الوجود يقع على افراده لا بسبيل التساوي فانه يقع على وجود العلة ومعلولها
بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود
القار وغير القار بالشدة والضعف فيكون مقولا عليها بالتشكيك وما هو
مقول بالتشكيك لا يكون عين ماهية شيء ولا جزءه اشار الى جوابه بقوله
والتشكيك الواقع فيه اي في الوجود المطلق بالمعنى المصدري الاعتباري الزائد
على الماهيات كما مر بيانه وبرهانه لا يدل على عرضيته اي عرضية الوجود
المطلق الاعتباري او الوجود الذي هو حقيقة الواجب بالنسبة الى افراده كما

اي الوجود الذي هو حقيقة الواجب تعالى
كما يدل عليه الحاشية الآتية بعيد
ذلك وكل من الاحتمالين
لا يخلو عن قصور وتامل
منه

في تقييد التشكيك الواقع فيه تنبيه على ان هذا
التشكيك المخصوص لا يدل على عرضيته بالنسبة
الى افراده وكيف لا ومطلق التشكيك
لا يدل على عرضية المشكك بالنسبة
الى افراده
منه

كما ذهب اليه الحكماء في الحاشية ليس للوجود افراد حقيقة كما للانسان مثلا فان
الوجود حقيقة واحدة لا تكثر فيها وافرادها باعتبار اضافتها الى الماهيات
والاضافة امر اعتباري فليس لها افراد موجودة متغايرة حقيقة مغايرة لحقيقة
الوجود انتهى ولا شك انه اذا لم يكن له افراد لا يتصور ان يكون مقولا
بالتشكيك فضلا عن ان يكون عرضيا بالنسبة الى افراده وبه اشار الى دفع
ايراد آخر على الصوفية وهو ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله
افراد كثيرة لا يكاد يتناهى والواجب تعالى موجود واحد لا تكثر فيه اصلا
فكيف يكون الواجب هو الوجود المطلق وحاصل الجواب ان الوجود واحد
شخصي (؟) موجود بوجود هو نفسه وانما التكثر في الموجودات بواسطة الاضافات
لا بواسطة تكثر وجوداتها فانه تعالى اذا انتسب الى الانسان حصل موجود والى
الفرس فموجود آخر وهكذا وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى
قولنا الانسان والفرس او غيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى حضرة
الوجود وان كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية واعترض عليه المحقق التفتازاني
بانه احتراز عن شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل وجود حتى
وجود القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا والا فتكثر
الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له الا في الذهن ضروري والجواب
عنه انا لا نم ان تكثر الوجودات تكثرا حقيقيا مثل تكثر الانسان والفرس بافرادهما
ضروري فانه غير بين ولا مبين وان تكثرها وكون الوجود المطلق لا تحقق له الا في
الذهن انما هو في الوجود بالمعنى المصدري لا في الوجود الذي هو حقيقة الواجب لذاته القائم
بنفسه المقوم لما عداه فالتشنيع عائد اليه لانه نشا من ذهوله عن ان الوجود مشترك
لفظي بين هذين المعنيين كما مر وسيأتي بسط الكلام فيه ان شاء الله تعالى فلا احتياج
في نفي عرضيته الى هذا المنع والسند الا ان يقال انه كلام على تقدير التنزل والتسليم
بل لا نم الوجود الذي هو حقيقة الواجب لذاته القائم بذاته المقوم لما عداه غير
مقول بالتشكيك عندهم ببعض الاعتبارات الدقيقة كما ياتي بعيد ذلك
ان شاء الله تعالى فلا يغفل فليفهم فانه دقيق وبالتوجه حقيق فانه لم يتم برهانه
سالم عن البحث والاشكال على امتناع الاختلاف في الماهيات اي الانواع
والذاتيات اي الاجناس والفصول بالتشكيك ففيه بحث لانا لا نم

المذكور في بعض اقسام التشكيك اعني الاختلاف بالاولوية والاقدمية ضروري
فلا يحتاج الى برهان فلا محذور لو لم يقم برهان عليه نعم الاختلاف في الشدة
والضعف والزيادة والنقصان يحتاج الى برهان ولهذا ذهب بعض الحكماء
الى قبول الذاتيات الاختلاف فيهما فيحتاج الى الدليل والانصاف ان
اقامة البرهان على ذلك النظري مشكل والتقصي عن هذا المضيق متعسر كما لا يخفى
على من غاص في تيار بحار هذا المرام واقوى ما ذكروه برهانا على امتناع الاختلاف
في الماهيات والذاتيات بالتشكيك هو انه اذا اختلف الماهية اي
النوع الحقيقي او الذاتي اي الجنس والفصل في الجزئيات والافراد الحقيقية
بالاولية او الاولوية او الاشدية او الاضعفية لم يكن ماهيتها اي ماهية تلك
الجزئيات واحدة ولا ذاتيتها اي جنسها وفصلها واحدا وذلك
لان من الظاهر المكشوف ان الانقص والازيد متغايران فذات الشيء لا يكون
الا احدهما فانه ان كان هو الانقص من حدود الزيادة والنقصان والازيد
غيره فهو اعني الازيد غير ذاته وكذلك ان كان هو الازيد من تلك الحدود
دون الانقص وكذلك ان كان الذات هو الوسط بينهما فان الحكم ايض كذلك
فانه ايضا مغاير لكل من الطرفين فعلى تقدير ان يكون هو ذات الشيء لا يكون شيئا
منهما فظهر ان المختلف بالزيادة والنقصان متعدد واذا ظهر ان ذات الشيء
لا يحتمل الزيادة والنقصان ظهر ان ما كان مقوما لها لا يحتملها ايضا فان الزائد
ان قوم بزيادته فذاته هو الازيد وان قوم لا بزيادته وقوم بنقصانه فذاته هو
الناقص وان قوم لا بشيء منهما فهو ليس بمقوم من حيث يزيد وينقص والكلام فيه
وكذا الحال على تقدير ان يكون المقوم هو الناقص او الوسط واما الاختلاف
بالشدة والضعف فلما كان مستندا الى ممنوع دخل في ماهية الشديد والضعيف
لم يكن شيء مما يتصف بهما ماهية واحدة لشيء ولا ذاتيا واحدا كما في الزائد والناقص
وذلك هو المقرر عندهم حيث قيل فان كل سواد يشتد فانه نوع على حدة اذ كل
سواد يتغير فاما ان يتغير لا في سواديته فيكون بعارض والكلام في غير هذا واما ان يتغير
في سواديته بفصل فان كل سواد بل كل كيفية مثلا يتغير في ذاته فانه يتغير بأمر فصلي
ويكون مباينة لغيره مباينة نوعية هذا ما قاله بهمنيار وللفضلاء المتأخرين هنا
ابحاث اوردناها في شرح الشرح الجديد للتجريد والمرجو من فيض فضله تعالى ان يوفقه لاتما

لاتامه ان شاء الله تعالى وهو اي اقوى ما ذكروه منقوض بالعارض في الحاشية فانه
يختلف في الجزئيات مع انه عارض واحد كالبياض مثلا فانه يختلف في جزئياته وذلك
الاختلاف لا يخل بوحدته انتهى فيه بحث لان اختلاف البياض في جزئياته اما في
نفس البياضية اولا والثاني خلاف المفروض والاول يستلزم التشكيك فيما ليس
بعارض لانه جنس لانواع البياض من الشديد والضعيف وقال المحقق القوشجي فان
البياض مثلا متحد في المعروضات مع انه يختلف بالقوة والضعف ولعله اراد بمعروضات
البياض افراده التي يصدق عليها مواطاة فانه مقول بالتشكيك بالنسبة اليها
فيكون عرضيا لها لا ذاتيا كما هو المشهور ويحتمل ان يريد بها موضوعات تلك
الافراد فينتقض الدليل المذكور به وفيه ما مر آنفا وقيل لانه كما يدل على ان الذاتي
لا يكون مقولا بالتشكيك كذلك يدل على ان العرضي لا يكون ايض مقولا بالتشكيك
فانه لو اختلف العرضي الواحد في الجزئيات بالاولوية وعدمها لزم ان لا يكون
العرضي واحدا والا لزم ان يقتضي الطبيعة الواحدة اثرين متنافيين كما مر لكن التالي باطل
لانه خلاف الغرض مع انه لا يصلح ان يقال اختلاف العرضي الواحد بالتشكيك
في الجزئيات ممتنع وايضا الاختلاف في الافراد والجزئيات بالكمال والنقصان
بنفس الماهية اي بنفس ماهية المقدار لا باثاره كالذراع والذراعين من المقدار
لا يوجب تغاير الماهية تقريره على ما هو الظاهر منه ان نفس المقدار لا آثاره يختلف
في افراد الافراد بالكمال والنقصان بلا تغيير في الماهية المقدارية فلم لا يجوز مثل ذلك
في الذاتي واجيب عنه بانه لا تفاوت بين افراد الافراد في الكمية والمقدارية
الحقيقية وانما ذلك في العارض كما ذكره بهمنيار بقوله قد عرفت انه ليس في
طبيعة ضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد بمعنى انه لا يكون كمية اشد في بابها
من كمية اخرى كما انه لا يكون اربعة اشد من اربعة ولا خط اشد من خط ولا ازيد في خطيته من
انه خط وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي والفرق
بين هذا وبين الاول ان هذا الازيد يمكن ان يشار فيه الى مثل حاصل وزيادة فيه
والذي يمنعه هو ما لا يمكن ذلك فيه هذا كلامه ومثله مصرح به في الشفاء ايضا وقيل
لا يبعد ان يقرر هذا الدخل على وجه آخر لا على ما يتبادر منه بان يقال انه كما اختلف
العارض باعتبار اثاره في معروضاته واستند ذلك الى فصولها وقد اطلق
على هذا الاختلاف اختلاف العارض نفسه مسامحة على ما عرفته اختلف ايض في افراد

واعلم ان العارض قد حمله بعضهم على ما هو المشهور منه
اعني العرضي ولا شك انه بعيد لان المقابل
للذاتي هو العرضي لا العرض وقد حمله بعضهم
على العرضي كما هو المناسب
للمقام
منه
حه

وقال الشيخ في تعليقاته الكمية التي تعلقت
الزيادة والنقصان هي في باب المضاف
فان العدد يقال مثلا العشرة اكثر من خمسة
وتقبل الكمية التي هي المقولة الزيادة والنقصان
لانك تعلم ان كل واحد من الكثير ولا يقال
ان العشرة اشد في العددية
من خمسة كما يقال اكثر
من خمسة
منه
حه

المقدار ماهية بحسب الكمال والنقصان الذي عرفته لا ان نفس هذه الماهية
متغايرة كمالا ونقصانا بل في ذلك بحسب اثارها واطلق على هذا الاختلاف
اختلاف نفس الماهية على قياس ما عرفت من انه اطلق على اختلاف
كمالات السواد الشديدة والضعيف اختلافه فقد وجد الاختلاف المعتبر في
التشكيك فيما ليس بعارض بلا تغيير فيه فلم لا يكون مشككا ولم اختص التشكيك
بالعارض وح لا مندفع له وقيل في تقريره يعني اختلاف كمالات العارض
كالبياض مثلا مستند الى ذوات المعروضات المختلفة الحقايق فلم لا يجوز
استناد اختلاف كمالات الجنس الى الفصول المختلفة الحقايق فيكون
جنسا مشككا ولا محذور في ذلك وفي الحاشية ذهب اهل الله تعالى
الى ان الوجود باعتبار تنزله الى مراتب الاكوان وظهوره في حضاير
الامكان وكثرة الوسايط يشتد خفاؤه فيضعف ظهوره وكمالاته وباعتبار
قلتها يشتد نوريته ويقوى ظهوره فيتقوى ظهور كمالاته وصفاته فيكون
اطلاقه على القوي اولى من اطلاقه على الضعيف انتهى وتحقيق ذلك
بان يعلم ان للوجود مظاهر في العقل كما ان له مظاهر في الخارج منها الامور
العامة والكليات التي لا وجود لها الا في العقل وكونه مقولا على الافراد
المضافة الى الماهيات بالتشكيك انما هو باعتبار ذلك الظهور العقلي
ولذلك قيل انه اعتباري فلا يكون من حيث هو هو مقولا عليها
بالتشكيك بل من حيث انه كلي محمول عقلي وهذا المعنى لا ينافي كونه ماهية
افراده باعتبار كليته الطبيعي كذا قاله القيصري والمقصود منه بيان
ان الوجود الذي هو حقيقة الواجب تعالى كيف يقال بالتشكيك
وتصوير ذلك وتوضيح ان التفاوت فيه لا يكون الا في ظهور خواص
الوجود وتاييد ان التشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيته بالنسبة الى افراده
بالمعنى الذي مر في حاشيته قدس سره ولما كان فيه نوع من الخفاء والبعد ازال
ذلك بنقل ما هو كالتفسير لقوله سند وشاهد قوي فقال الشيخ صدر الدين القونوي
قدس سره الذي من اعيان الصوفية وافضل تلامذة الشيخ العربي وقرينه
وتحقيق الحقايق والخروج عن المضايق في رسالته الهادية اذا اختلف
حقيقة بكونه في شيء اقوى او اقدم او اشد او اولى هذا اشارة الى ان التشكيك

التشكيك انما يكون باحد من الاقسام المذكورة قال الشيخ في برهان الشفاء يقال
ان كذا اولى من كذا اذا كان في طبيعة سواء لكن احدهما له الامر في نفسه اولا وللاخر
بعده في موضع اخر منه اذا كان شيئان متشاركين في طبيعة امر وكان ذلك
الامر للاول بذاته وللاخر بواسطة كان الاول اولى بالامر من الاخر وقال بعض
المحققين لا معنى لكون الشيء اولى من اخر الا كون الكمالات لذلك المعنى اكثر
او بالفعل في الاول واقل او بالقوة في الثاني وقال ختم المحققين الدواني ومعنى
كون احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال
الاضعف وتحلله اليها بضرب من التحليل حتى ان الاوهام العامية يذهب
الى ان السواد القوي يتالف من امثال السواد الضعيف ومعنى الازيدية وهو
المعبر عنه ههنا بالاقوى كونه بهذه الحيثية الا ان الامثال المنتزعة في الاشد
ليست اجزاء متباينة في الوجود ولا في الوضع بخلاف المنتزعة في الازيد
فانها متباينة اما في الوجود واما في الوضع او فيهما جميعا فما توهم بعضهم من ان
ذكر كل من الاشدية والاولوية مغن عن الاخر ليس بشيء فانهما قد يفترقان كما
في نور السهى والقمر فانه للسهى اولى لاقتضاء ذاته له وان لم يكن فيه اشد
وللقمر اشد وان لم يكن باقتضاء ذاته فان نوره مستفاد من نور الشمس
فكل ذلك الاختلاف عند المحقق الذي هو الصوفية القائلون بوحدة
الوجود واحترز عن غير المحقق من المتكلمين والحكماء الرسمية فان كل ذلك
عندهم لا يرجع الى ما ذكره كما لا يخفى على المتدرب في الحكمة الرسمية راجع لما
الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة اي حقيقة كانت من علم ووجود
وغيرهما وفي الحاشية التفاوت ليس في حقيقة الوجود بل في ظهور خواصه من العلية
والمعلولية في العلة والمعلول وشدة الظهور في القار الذات وضعفه
في غير القار الذات كما ان التفاوت بين افراد الانسان ليس في
نفس الانسانية بل بحسب ظهور خواصها فيها فلو كان ذلك
التفاوت مخرجا للوجود من ان يكون عين حقيقة الافراد لكان مخرجا
للانسان من ان يكون حقيقة افراده والتفاوت الذي بين افراد الانسان
لا يمكن مثله في افراد شيء اخر من الموجودات ولذلك صار بعضها
اعلى مرتبة واشرف مقاما من الاملاك وبعضها اسفل مرتبة واخس حالا

في البهايم انتهى وبما ذكره قال العلماء الرسمية ايضا وقال الشيخ في الهيات
الشفاء ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل
الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء
والحاجة والوجوب والامكان فقابل يستعد لظهور الحقيقة اي حقيقة
كانت في حيث هي اتم منها من حيث ظهورها في قابل آخر مع ان الحقيقة
التي هي الحق سبحانه واحدة في الكل اي في جميع القوابل للحقايق المختلف فيها
ظهورات الحقايق ومحصله ان التفاوت في ظهورات الوجود ليس الا
بواسطة التفاوت في المظاهر وتفاوت المظاهر ليس الا بواسطة تفاوتها
في الاستعدادات والتفاوت في الاستعدادات الجزئية ليس الا بواسطة
التفاوت في الاستعدادات الكلية وهي ذاتيه وليست مجعولة
بجعل الجاعل وبالآخرة ينتهي الى انها من مقتضيات ذاته بالايجاب فلا يتصور
فيه تقديم والى هذا اشار بقوله والمفاضلة التفاوت واقع بين ظهوراتها
اي ظهورات الحقيقة الواحدة بحسب الامر المظهر اي بحسب استعداد
المظهر وبقدره المقتضي هذا الامر تعين تلك الحقيقة الواحدة في الكل تعينا
مخالفا لتعينه في امر ومظهر آخر قال خاتم المحققين الدواني اشيا را قبل از وجود
خارجي ثبوتي در علم حق سبحانه هست واشيا را باين اعتبار اعيان ثابته
ميخوانند وقابليات واستعدادات از لوازم ذوات درين مرتبه
است وفيض وجود منبسط بر اعيان ميكردد وهر چيز با آن مرتبه از كمال
ونقص كه قابليت آن دارد ظاهر ميكرداند همچو ضوء آفتاب كه بر
هر يك از اعيان قابله كه واقع ميشود آنچه در واست از احوال
والوان مي نمايد وفيض باران مدرار كه آن انهار طرقي بقدر كنجايش خود
پر ميكردد وهر زمين آنچه در چشمه قابليت وست مير ويد وميزايد و
اين معنى نزد ارباب شهود مقررست الى هنا كلامه ولا يخفى عليك
ان مقصود الشيخ قدس سره ليس الا ما ذكره هذا المحقق في نتيجته وحاصل ما فرعه
عليه بقوله فلا تعدد لحقيقة في الحقيقة من حيث هي هي ولا تجزية ولا تبعيض لا
كما عرفت ليس الا كاشراق ضوء الشمس على الاعيان القابلة فان التفاوت
المشاهد ليس في ضوء الشمس ولا تعدد ولا تجزية ولا تبعيض فيه من حيث هو هو

ضوئها انما التفاوت المشاهد بواسطة التفاوت في استعدادات
اعيان القابلة لنور الشمس وضوئها فالحقيقة من حيث هي تظهر في كل عين
عين بحسبها من غير تكثر وتغير في ذاته المقدسة من غير ان يمنعه الظهور باحكام
بعضها عن الظهور باحكام سايرها كما يجيء تفصيله ان شاء الله تعالى ولا ينافي
ذلك ما سبق في الحاشية من ان التفاوت في ظهور نور الوجود وخفائه
بواسطة كثرة الوسايط وقلتها لانه ايضا راجع الى التفاوت والاستعداد
وسياتي تحقيق الكلام فيها ان شاء الله تعالى فان قلت الجواب
عن اشكال التشكيك الواقع في الوجود حاصل بما مر من اثبات المعنيين للوجود
وصرف ما اشتهر من خواص الوجود المطلق الى الوجود بالمعنى المصدري الاعتباري
لا الى الوجود الذي هو حقيقة الواجب تعالى فلا يبقى اشكال فلا حاجة الى هذا
الجواب قلنا الحاجة الى هذا الجواب ماسة لان الوجود العارض
للممكنات المخلوقة ايضا ليس بمغاير للوجود الحق والباطن المجرد عن الاعيان
والمظاهر عند الصوفية الا بنسب واعتبارات والتعين والتعدد
الحاصل بالاقتران وقبول حكم الاشتراك ونحو ذلك من النعوت التي تلحقه
بواسطة التعلق بالمظاهر فللوجود اعتباران احدهما من حيث كونه وجود
فحسب وهو الحق وانه من هذا الوجه لا كثرة فيه ولا تركيب ولا صفة ولا نعت
ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم بل وجود بحت والاعتبار الآخر من حيث
اقترانه بالممكنات وشروق نوره على اعيان الموجودات وهو سبحانه
اذا اعتبر تعين وجوده مقيدا بالصفات اللازمة لكل متعين من
الاعيان الممكنة فان ذلك التعين والتشخص يسمى خلقا وسوى وينضاف
اليه سبحانه اذ ذاك بكل وصف ويسمى بكل اسم ويقبل كل حكم وتقييد
بكل رسم ويدرك بكل مشعر من بصر وسمع وعقل وفهم وذلك بسر بانه في كل شيء
بنوره الذاتي المقدس عن التجزي والانقسام والحلول في الارواح والاجسام
كذا قاله المص في شرح النقش وهو صريح فيما ذكرناه فان قلت فلا حاجة الى
اثبات المعنيين للوجود وحمل ما اشتهر من خواص الوجود المطلق على الوجود
بالمعنى الاعتباري وحمل ما هو من خواص الواجب لذاته الصانع للعالم
على الوجود الذي هو حقيقة الواجب لذاته تعالى فلا بد في تشنيعات

المتکلمین لاسیما تشنیع المحقق التفتازانی علی الصوفیة بما ذکره قلت بنی الامر
اولا علی المسامحة کسرا لسورة تشنیعات الخصم فی نظر القاصرین مع ان
الحق لا یفوت عن البین فلیفهم ولما کان ههنا اشکال اشار الیه مع جوابه
وقال وما قیل لو کان الضوء والعلم یقتضیان زوال العشی ای شب کوری
فان الاعشی شب کور ووجود المعلوم لکان کل ضوء وعلم کذلک ای یقتضی
زوال العشی ووجود المعلوم مع انه لیس کذلک وحاصله انه لو صح ما ثبت
من انه لا تعدد فی الحقیقة من حیث هی ولا تجزیة ولا تبعیض لم یصح ما قیل لانه
یدل علی التعدد فی الحقیقة فاشار الی جوابه بقوله فصحیح لو لم یقصد به الحکم بالاتحاد
فی الحقیقة وتحریره ان هذه الملازمة غیر مسلمة وما قیل صحیح لو لم یقصد به انهما اعنی الضوء
مختلف فی الحقیقة لانه لو کان متفقا فی الحقیقة لکان متفقا فی اللوازم والمقتضیات
لکنه لیس کذلک فلیس متفقا فی الحقیقة فیکون مختلفا فی الحقیقة فان فی ذلک بطلانه
مع الاتفاق فی الحقیقة یتصور ان یختلفا فی مثل ذلک بواسطة اختلاف
المشخصات والتشخصات ومحالها فهذا لا یدل علی الاختلاف فی الحقیقة
ولا ینافی ما قلنا من ان التفاوت والمفاضلة انما هو فی الظهورات
لانه یجامع ما قلنا لیس فی الحقیقة الواحدة ولا یکون ذلک التفاوت من مقتضیات
الحقیقة الواحدة بل ذلک التفاوت فی ظهوراته بواسطة التفاوت
فی استعدادات مظاهره فانه لو لم یکن کذلک لصح ما قیل ویحتمل ان یکون
مقطع کلام الشیخ القونوی قدس سره الی ههنا وان یکون قبل قوله وما قیل ثم ظهر من
فحوی ما مر ان الواجب تعالی عند الصوفیة القائلین بوحدة الوجود حقیقة واحدة
مطلقة موجودة هی الوجود الواجب ومن الظاهر المکشوف ان الحقیقة المطلقة ای
الکلیة غیر موجودة فی الخارج بوجود علی حدة لا فی ضمن فرد من الافراد فان بطلان
ذلک مما اتفق علیه العقلاء کما سیاتی بعید ذلک بیانه ان شاء الله تعالی
اشار الی جواب هذا الاشکال اولا علی الاجمال بتمهید مقدمة کلیة عندهم
وقال ثم ان مستند الصوفیة القائلین بوحدة الوجود فیما ذهبوا الیه من المسائل
المختصة بهم والمتفقة بینهم وبین غیرهم لا سیما فیما ذهبوا الیه من ان الواجب
هو الوجود المطلق وهی الحقیقة الواحدة المطلقة ای الکلیة الموجودة فی الخارج
وهی حقیقة الوجود هو الکشف والعیان قال بعض المحققین بالفارسیة کشف

کشف در لغت رفع حجابست چنانکه گویند کشفت المرأة وجهها ای رفعت نقابها
ودر اصطلاح قوم عبارتست از اطلاع مکاشف بر معانی غیبی وامور حقیقی
بطریق وجود وشهود وآن بر دو قسمست یکی کشف صوری دوم کشف معنوی اما
کشف صوری آنست که مکاشف از طریق حواس خمسه اشیا را در عالم مثال
ادراک کند این ادراک گاه از طریق مشاهده بود چنانکه مکاشف
ارواح متجسده وانوار روحانیه را در مقابل خود مشاهده کند چنانکه
رسول الله صلی الله علیه وسلم جبرئیل عم را در صورت دحیه کلبی وعلم را
در صورة لبن مشاهده فرمود وگاه از طریق سماع بود چنانکه رسول الله علیه السلام
سماع وحی می فرمود عند نزوله وسماع صلصلة جرس میکرده وسماع دوی نحل میفرمود
چنانچه در احادیث آمده وگاه بر سبیل استنشاق بود چنانچه فرمود انی
لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن واشارة ان الله فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها
اشارة بدانست وگاه بر سبیل ملامسه بود چنانچه فرمود فوضع کفه بین کتفی
فوجدت بردها بین ثدیی فعلمت ما فی السموات وما فی الارض ثم تلا هذه الآیة
وکذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین
وگاه بطریق ذوق بود چنانچه مکاشف مشاهده انواع اطعمه کرد واز انها
بعضی بچشید وبواسطه آن ذوق بعضی معانی غیبی که در عالم مناسب آن طعام
بود اطلاع یافت چنانچه رسول الله عم فرمود رایت انی اشرب اللبن حتی
خرج من اظافیری فاعطیت فضله عمر فاولت ذلک بالعلم واین اقسام کشف
از قبیل تجلیات اسمائیست چه شهود از تجلیات اسم بصیر وسماع از تجلیات
اسم سمیع است چه هر مقامی مظهر ومربوب اسمیست از اسما وانواع
مکاشفات صوری اگر متعلق است بامور دنیوی چنانچه فردا از سفر
بیاید و یا هزار دینار بعمرو ببخشد وفردا در شهر فلان واقعه واقع شود وامثال
اینها انرا رهبانیه گویند چه این معنی رهبانیین را بسبب ریاضت
ومجاهدت حاصلست واهل سلوک وارباب همم عالیه را بدین معانی
مبالات نباشد زیرا که همت ایشان مصروفست بر امور اخروی ومقامات
ومراتب بلکه بیشتر ارباب همم عالیه از قسم اخروی نیز قطع نظر کرده اند ونظر همه
بر مقام فنا فی الله وبقا به داشته وغیر آن معنی از قبیل مکر واستدراج شمرده

و اگر متعلق بامور حقیقی اخروی و حقایق روحانی چنانکه ارواح عالیه و ملائکه
سماوی و ارضی این قسم را پسندیده و معتبر دانسته اند اما کشف معنوی عبارتست
از آنکه معانی غیبی و حقایق عینی بر مکاشف ظاهر شود و اول مرتبه ظهور آن
قوهٔ مفکره باشد بغیر استعمال مقدمات و ترکیب قیاسات بلکه ذهن از
مطالب منتقل شود بسوی مبادی و این قسم را حدس گویند بعد ازان
بر قوهٔ عاقله که مستعمل قوهٔ مفکره است ظاهر گردد و قوهٔ عاقله قوتیست
روحانی غیر حال در جسم و این قسم را نور قدسی حدس از لوامع انوار اوست
بعد ازان در مرتبهٔ قلب ظاهر گردد و آنچه در مرتبهٔ قلبی ظاهر شد اگر معنیست
از معانی غیبی یسمی بالالهام و اگر روحیست از ارواح مجرده یا عینی است
از اعیان ثابته یسمی مشاهده قلبیه بعد ازان در مرتبهٔ روح ظاهر شود و صفتش
کنند بشهود روحی و این روح اگر روح کاملست معانی غیبی و حقایق عینی را
بی واسطه از حضرت حق سبحانه بعد از استعداد اصلی خود فرا میگیرد و بر
قلب و قوی روحانی و جسمانی خودش افاضه میکند و اگر روح غیر کاملست
این معانی را بواسطهٔ قلب و کامل یا بواسطهٔ ارواح جبروتی ملکوتی که در
حکم و تصرف ایشانست بقدر استعداد اکتساب میکند و بعد ازان
در مرتبهٔ سر و مرتبهٔ بحسب مقامها ظاهر شود اشارة و عبارة ازین تعذری
دارد و چون این معنی مقام و ملکهٔ سالک گردد علم او بعلم حق متصل گردد
اتصال الفرع بالاصل لاجرم بعد ازان مالک اعلی مقامات کشف شود
تا گوید لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا و مقامات کشف صوری و معنی
بتفاوت استعدادات اهل سلوک و مناسبات روحی و توجهات
سری ایشان متفاوتست هر که مزاج روحانی او باعتدال تام اقربست
همچنانکه ارواح انبیا و کمل اولیا سلام الله علیهم مکاشفات او اتم
و اوضح است و اشارة الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة مبین
معنی است هذا کلامه و قال مؤید الدین فی شرح الفصوص اعلم ان الکشف
عبارة عن رفع الحجب الظلمانیة و النوریة التی بین الحقیقة و بین المدرک
منافاتا کان المدرک النفس او العقل و المدارک قواها النفسانیة
النظریة و الفکریة بطریق ترکیب المقدمات و ترکیب المبادی و المفردات

المفردات علی الوجه المؤدی الی الغایات فهو طریق البرهان و الاستدلال
باللوازم القریبة و البعیدة علی الملزومات فهی و ان کانت فی زعم اهلها موصلة
الی ادراک الحقایق فلیست موصلة الی الحقایق من حیث هی هی فی العلم
الازلی مجردة عن النسب و الاضافات بل من کونها موجودات و ملزومات
و معروضات لعوارض و لوازم لا من حیث هی حقایق مطلقة فان ذلک
لا یکون الا بکشف حجب هذه اللوازم و العوارض من حیث هی کذلک
فان الملزومیة و العارضیة و المعروضیة لیست عارضة علی الحقایق عند
تلبسها بالوجود العینی فانها فی علم الله تعالی حقایق عینیة معنویة عریة عن
الوجود العینی او قل هی نسب کما علمیة ازلیة او صور معلومیات
الاشیاء او حروف الکلمات النفسیة الرحمانیة او شئون ذات اللاهوت
او الاعیان الثابتة فی العلم الذاتی او الماهیات او هویات الموجودات
من شأنها اذا وجدت لاعیانها کانت بعضها ملزومات و معروضات
و بعضها لوازم و عوارض و لواحق کل هذه للاعتبارات و العبارات
صادقة و یتداولها طائفة من المحققین فی عرفهم الخاص بهم و هی فی عرصة العلم الذاتی
متمایزة بخصوصیاتها الذاتی یدرکها المکاشف عند رفع الاستار و التجلی
و الشهود متمایزة الحقایق بخصوصیاتها و لا یدرکها المنکر لذلک بل انما
یدرک هذه الحقایق متلبسة بالوجود العینی الموجب للتوحید و الرافع
للتمیز و التعدید و یظن انها لم تزل علی هذا و لیس ذلک کذلک فاذا انخرقت
العقول فی حجابیات قیود العادات و انطلقت من عقال منمنیات
الکائنات و تخلص السر الالهی من احکام التعین و آثار القیود الحجابیة و
انکشفت عن بصائرها و ابصارها الاستار یأتی للمدرک ان یدرک
الحقایق علی ما هی علیها فی عالم الحقایق و المعانی و قد یظن العامة من ظاهریة
المتفلسفة ان علم الحقایق علی ما هی علیها عبارة عن ادراکها فی هذه اللوازم
و العوارض و اللواحق و انها لا تحقق للحقایق بدونها فی الخارج و هذا
المتفلسف المدعی للحکم ما عرف الفرق بین حقایق الاشیاء و بین اعیانها
فانه ما ادرک الا اعیان الموجودات و لم یدرک الحقایق من حیث
اطلاقها و باطنها الحقیقة مجردة عن هذه العوارض و اللوازم و اللواحق و هو

معذور لكونه هذا العلم والشهود فوق طور العقل وراء طور الفكر و
الفرق بين المقامين بين فانظر ماذا ترى واذا تحققت ما ذكرنا علمت
ان من الكشف ما هو عقلي وهو الذي يدركه العقل بجوهره النوري المطلق عن قيود
الفكر والمزاج ومنه ما هو نفساني وما هو يحصل للنفوس المنطلقة عن قيودها
المزاجية بادمان الرياضات والمجاهدات من النفوس الكلية العالية
بكشف حجاب ما به المباينة والممايزة ومن الكشف ما هو روحاني وذلك
بعد كشف الحجب النفسانية والعقلية ومطالعة الروح الانساني مطالع
الانفاس الرحمانية ومن الكشف ما هو رباني بطريق التجلي اما بالتنزل والتدلي
او بالمعراج والتعلي او بالمنازلات باسرار التولي والتجلي او بالجمع و
التجلي بعد التجلي من الرب المتولي وهو متعدد بتعدد الحضرات الاسمائية
فان للحق تجليا لكل حضرة من الحضرات واعلى التجليات الاسمائية
هو التجلي الالهي الجمعي الاحدي الذي يعطي المكاشفات الكلية الاحدية
الجمعية وليس كل كشف كذلك وفوقها التجلي الذاتي الاختصاصي الذي يعطي
الكشف بحقيقة الحقايق ومراتبها وبحقيقة النفس والعما وبالحقيقة الالهية
وبحقيقة الطبيعية الكلية فافهم واعرف قدر ما دسيت لك من الاسرار
والله ولي التوفيق والتحقيق فاحفظ لا النظر قال الشيخ في الشفاء الفكرة
حركة ذهن الانسان نحو المبادي للمطالب ليرجع منها الى المطالب
وقال في التعليقات والفكرة استعمال القوة التي في الدماغ واستعراض
ما عندها من الصور ويكون بحركته البرهان وهو القياس المركب من المقدمات
اليقينية المنقسم الى برهان اللم والان وكون النتيجة يقينية معتبرة في حد البرهان
وفي ايراده على الدليل تنبيه على ان الصوفية لم يستندوا في مطالبهم
على البرهان المفيد لليقين عند النظار فضلا عما لا يفيد اليقين من الادلة
ولما كان ههنا مظنة سوال هو ان الصوفية قد يستدلون على مطالبهم
بالبرهان والدليل والنظر اشار الى جوابه في الحاشية قال الشيخ صدر
الدين القونوي قدس سره في موضع تصدى فيه لتعليل مسئلة من مسائل هذه
الطريقة بلسان ارباب النظر اعلم ان غرضي من ذكر هذا التعليل ليس
نفي صحته بزعم المسئلة عند السامعين بهذا التعليل ولا بيان مستندي

37

مستندي في القول بها فان المستند والدليل عندي في هذا وامثاله انما الكشف
الصريح والذوق الصحيح بل ذكر هذا ونحوه يقع في غالب الامر تانيسا للمحجوبين
واهل الايمان الضعيف بهذه الطريقة وارباها لنفسه حكم تردد باق في نفسهم
انتهى وسر ذلك ما قال الشيخ القونوي ايضا من ان العلم اليقيني الذي لا ريب فيه
يعسر اقتناصه بالقانون الفكري والبرهان النظري والظفر بمعرفة الاشياء من طريق
البرهان وحده اما متعذر مطلقا او في اكثر الامور وقد اتفق لاهل البصاير والعقول
السليمة ان لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين طريق البرهان بالنظر والاستدلال
وطريق البيان الحاصل لذوي الكشف بتصفية الباطن وصدق الالتجاء الى الحق سبحانه
والحال في الطريقة النظرية قد استبان بما اسلفناه فتعين الطريق الآخر وهو
التوجه الى الحق بتصفية الباطن والافتقار التام وتفريغ القلب بالكلية من
ساير التعلقات الكونية والعلوم والقوانين هذا كلامه ولا يخفى شانه وسلطانه
فانهم اي الصوفية لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه بالتعرية اي بالتبري والتخلية
الكاملة وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية الكون عند الصوفية
عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم لا باعتبار انه حق كذا في بعض شروح الفصوص
والكون عند الفلاسفة عبارة عن حصول صورة في المادة بعد زوال الصورة اخرى
وعند المتكلمين الاكوان الاربعة التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
وعن جميع القوانين العلمية فان جميع ما ذكر موانع وعوائق عن التوجه التام الى جناب
الحق سبحانه وعن حصول المناسبة التامة المعتبرة بين المفيد والمستفيد كما يعرف
ذلك بالوجدان الصحيح وكل ذلك اشارة الى مقام التخلية ولا شك انها مقدمة على
جميع المقامات ولا يحصل التحلية الا بعدها ولهذا قدمه المص قدس سره في الذكر ايضا
ليوافق الوضع الطبع قال بعض المحققين مثال الطالب والمطلوب مثال صورة
حاضرة مع مراة ولكن ليس تجلي في المراة لصداء في وجه المراة فحين صقلتها تجلت
فيها الصورة لا بارتحال الصورة الى المراة ولا بحركة المراة الى الصورة ولكن
بزوال الحجاب • وما احسن ما قال العارف الشيرازي شعر باك وصافي شو و
از چاه طبيعت بدر آى • كه صفائى ندهد آب تراب آلوده • مع توحد العزيمة
وهي توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما وهو يقبل الشدة والضعف
ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية فان استفادة العلوم

الطاهرة عن الكتب والاساتذه لا يحصل الا بعد توحد العزيمة كما لا يخفى على من له ادنى
مسكة فكيف في استفادة النفوس البشرية عن باريها سبحانه وتعالى وقد اتفق
العقلاء على ان التوحد العزيمة الانسانية تاثيرات كلية في العالم كما بسط القول
فيه في موضعه ودوام الجمعية اى جمعية القلب في التوجه الى جنابه سبحانه وعدم
تشعبه الى اهوية شتى ومدخليته في الاستفادة منه سبحانه ظاهر والمواظبة
على هذه الطريقه دون فترة واعراض عن هذه الطريقه والاقبال الى التعلقات الكونية
ولا تقسيم خاطر الى اغراض شتى ولا تشتت عزيمة وتفرقها والخاطر ينقسم الى رحماني
وملكي وشيطاني ونفساني فالرحماني ما يجذب القلب ويبعثه على الحق سبحانه
والملكي ما يجذبه الى عالم الارواح ويرغبه في الدار الاخرة والجنة وما فيها والشيطاني
ما يبعده من الحق سبحانه بالاشتغال الى العالم السفلي الظلماني عن العالم النوراني
والنفساني ما يشغله بحظوظ النفس وتمنياتها وبعضهم يجعل لكل ما يرغب في الحق
والدار الاخرة ويجذب القلب الى العالم العلوي رحمانيا ورحمانيا وعكسه شيطانيا
فلا يكون الا قسمين • وقال المحقق القونوي في تفسيره بعد البسط في الكلام حصول
العلم الذوقي الصحيح من جهة الكشف الكامل الصحيح يتوقف بعد العناية الالهية على
تعطيل القوى الجزئية الظاهرة والباطنة من التصريفات التفصيلية المختلفة
المقصود لمن ينسب اليه وتفريغ المحل عن كل علم واعتقاد بل عن كل شيء ما عدا المطلق
الحق ثم الاقبال عليه على ما يعلم نفسه بتوجه كلي جملي مقدس عن سائر التعينات
العادية والاعتقادية والاستحسانات التقليدية والتعسفات النسبية
على اختلاف متعلقاتها الكونية وغيرها مع توحد العزيمة والجمعية والاخلاص التام
والمواظبة على هذا الدوم وفي اكثر الاوقات دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا
تشتت عزيمة حتى يتم المناسبة بين النفس وبين القلب الالهي وحضرة القدس
الذي هو ينبوع الوجود ومعدن التجليات الاسمائية الواصلة الى كل موجود
والمتعينة المتعددة في كل متجلى له وبحسبه لا بحسب المتجلي الواحد المطلق سبحانه
وتعالى ومنه يعلم سر قوله من الله سبحانه جواب لما في قوله فانهم لما توجهوا
عليهم على الصوفية بنور كاشف يريهم الاشياء كما هي لا يتم حتى يتم المناسبة
بين النفس وبين الغيب الالهي وحضرة القدس الذي هو ينبوع الوجود ومعدن
التجليات الاسمائية الواصلة الى كل موجود وفي الحاشية كذا قاله عين القضاة الهمذ

الهمداني قدس سره في تمهيده وقال ايضا فيها لا تبادر الى التكذيب فيما لا يدركه
عقلك الضعيف فان العقل خلق لادراك بعض الموجودات كما
ان البصر خلق لادراك بعض المحسوسات وهو عاجز عن ادراك المشمومات
والمسموعات والمذوقات فكذلك العقل يعجز عن ادراك كثير من الموجودات
نعم هو مدرك لاشياء محصورة قليلة بالاضافة الى كثرة الموجودات
التي هو عاجز عن ادراكها انتهى وفي المقام كلام يجب التنبيه عليه وهو البحث
عن ان حصول هذا النور عن الحق سبحانه بعد حصول ما يتوقف عليه مما ذكره من
التخلية وغيرها هل هو بالعادة كما ذهب اليه الاشاعرة في حصول العلم عقيب
النظر والاستدلال فان هذا النور الكاشف ممكن وجميع الممكنات
مستندة عندهم الى الله سبحانه وتعالى ابتداء بلا واسطة وهو تعالى قادر مختار
لا يجب عنه صدور شيء منها او بالتوليد كما ذهب اليه المعتزلة في حصول
العلم بعد النظر او انه على سبيل الاعداد كما ذهب اليه الحكماء فان المبداء
الذي يستند اليه الحوادث في هذا موجب عندهم عام الفيض ويتوقف
حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه امر ذلك الفيض والاختلاف
في الفيض انما هو بحسب اختلاف استعداد القوابل فالنظر ونحو التخلية فيما نحن فيه
يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة او هذا النور الكاشف يفيض عليه من ذلك
المبداء وهذا بذوق الصوفية القائلين بوحدة الوجود اقرب وانسب
وفي قوله من عليهم بلفظ المنة اشارة الى انه ليس بطريق اللزوم بل بمحض التفضل
والانعام عليهم وهذا النور الكاشف الذي يريهم الاشياء كما هي يظهر في
الباطن عند ظهور طور وراء العقل اى العقل العرضي اعني القوة العاقلة
التي هي احدى قوى النفس الناطقة لا العقل الجوهري الذي قد يعبر به عن النفس
الناطقة وقد يعبر عنها بالروح الانساني وقد يعبر عنها بالقلب فان العقل
الذي يطلق ويراد به النفس الناطقة جوهر كما ان النفس الناطقة جوهر فان النفس
الناطقة يكون العقل العرضي احد اطوارها وطور الطفولية الرضيعية احد
اطوارها وطور التمييز طور اخر لها والطور الذي وراء طور العقل العرضي
المسمى بطور القلب ثم طور الولاية من اطوارها ثم طور النبوة وطور الرسالة
من اطوارها لان العقل الجوهري من حيث اطوارها التي وراء طور العقل

العرضي لاحيرة له ولا اشكال عنده في تصديقه بجمع النقيضين بل هو في احد
اطوار التي وراء طور العقل العرضي وهو طور القلب يؤمن ويصدق بانه سبحانه
وتعالى جامع للضدين والنقيضين كالاول والآخر والظاهر والباطن
بلا كيف بدون ملاحظة حيثيتين وفي طور الآخر الذي هو الكشف ينكشف ويتضح له
كيفية جمعه سبحانه للنقيضين اما بلا ملاحظة حيثيتين او بدونها من الامور التي تتبعها
القدرة الازلية ولا حيرة للعقل الجوهري الذي يعبر به عن النفس الناطقة في جمعه
بين النقيضين الا في طوره الذي هو العقل العرضي كذا قاله بعض العرفاء وفيه
تامل لما قال حجة الاسلام لا يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته
نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل
ومن لا يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو احقر من ان يخاطب
فليترك وجهله وكلمات الصوفية بناء على مشاهدات انفتحت لهم في طور
الولاية ومجرد العقل يقصر عن درك ذلك والله سبحانه الموفق فوراء
طور العقل اطوار كثيرة يكاد لا يعرف عددها الا الله وذلك لانه لا حد
للعقول المطلقة يقف عنده بل يرقى دائما فيتلقى من الجهات العلية والحضرات
الالهية وفي الحاشية قال الشيخ صدر الدين القونوي ان للعقول حدا يقف
عنده من حيث هي مقيدة بافكارها فقد يحكم باستحالة اشياء كثيرة هي عند
اصحاب العقول المطلقة من القيود المذكورة لمن قبيل ممكنة الوقوع بل واجب
العقول لانه لا حد للعقول المطلقة يقف عنده بل يرقى دائما فيتلقى من الجهات
العلية والحضرات الالهية وعلى الجملة ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك
لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده وهو العزيز الحكيم ونسبة العقل الى ذلك
النور الكاشف للاشياء كنسبة الوهم الى العقل فان الوهم يعارض في احكامه
وبراهينه كما لا يخفى وكذلك العقل يعارض النور القدسي الكاشف للاشياء
كما هي احكامه ولا يقبل منه فكما يمكن ان يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم
هذا هو المشهور ولكنه مخالف لما قال الشيخ قدس سره في الفص الالياسي ان
الوهم هو السلطان الاعظم في هذه الصورة الانسانية وبه جاءت الشريعة
قال القيصري وما ذكره العارفون في هذا الموضع من ان الوهم يحكم في التخيلات
ويدرك المعاني الجزئية في المحسوسات واحكامه في المعاني الجزئية اكثرها

اكثرها صحيحة والحكم في المعقولات والمعاني الكلية باحكامها كلها فاسدة الا
ما شاء الله تعالى غير مناسب لما ذكر الشيخ رضي الله عنه لانه ذكر ان الوهم
هو السلطان الاعظم في هذه الصورة الانسانية وبه جاءت الشرائع المنزلة
فهو في صدد تصويب احكام الوهم لا تخطئته كوجود موجود مثلا لا يكون خارج
العالم ولا داخله اي المجرد فان الوهم يحكم بان ما لا يكون خارج العالم ولا داخله
فهو معدوم ومن ههنا ذهب المجسمة والمشبهة الى انه تعالى في مكان وجهة
والحنابلة والكرامية الى انه استوى على العرش الذي هو اشرف الجهات والى انه
تعالى ليس بمجرد واجاب عنه الشيخ ابو علي بن سينا وغيره من المحققين بان هذا حكم
الوهم وبديهته ولا عبرة بالوهم واحكامه لاسيما في الالهيات وقال بعض
العرفاء وكرامية ومشبهة گفته اند كه نفى چيزى از هر شش جهة نفى ان چيز باشد
جواب ان است كه نفى چيزى از هر شش جهة نفى آن چيز باشد اگر ان چيز را جهت
باشد وخداى را عز وجل جهت نيست كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف
للاشياء كما هي بصحة بعض ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة اي كلية في الخارج
لا في ضمن فرد بل بوجود على حدة لا ينحصر ما اي تلك الحقيقة التقيد بقيود عن التقيد
بقيد اخر ولا يقيدها التعين الخاص فان يتعين بتعين اخر على ما مر في الجملة
فان العقل لم يتفطن الى معنى اطلاق الوجود الواجب لذاته لانه قد تقرر
عندهم ان المطلق لكونه كليا طبيعيا لا يوجد الا في ضمن افراده المقيدة ويلزمه
احد ثلث مفاسد اما قدم العالم او حدوث الواجب او تعطيل الذات
تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا تحيرت العقول وعرفت في تحقيق الاطلاق
ولم يهتد الى كيفية تعقله على وجه صحيح لا يلزمه احد هذه المفاسد ولهذا حكموا
العلماء الرسمية من المتكلمين والحكماء على ان اطلاقه تعالى محال والقول به باطل و
اجاب عنه الصوفية بوجهين احدهما ان الاطلاق ليس بمعنى الكلية
بل بمعنى آخر ووجوده تعالى جزئي حقيقي كما مر وسياتي تمام تحقيقه والآخر انه يجوز
وجود الكلي في الخارج لا في ضمن فرد كما ياتي بعيد ذلك ان شاء الله تعالى
وفي الحاشية اعلم ان الوهاب الحكيم عز شانه اعطى الانسان عدة قوة
ظاهرة وباطنة يترتب على كل منها نوع من الاثار ولكنه اقتضت حكمته
ان لا يبلغ قدر هذه القوى مبلغا يترتب عليه جميع مراتب تلك الاثار

فلا قوة البصرية يفي بابصار كل ما يمكن ان يبصر ولا قوته السمعية يفي بسماع
كل ما يمكن ان يسمع الى غير ذلك كذلك قوته العقلية ايضا وان كانت
اتم قواه ليس من شانها ان يدرك حقايق الاشياء واحوالها حتى الامور
الالهية ادراكا قطعيا لا يبقى معه ارتياب اصلا كيف والفلاسفة الذين
يدعون انهم علموا جميع غوامض الالهيات باستقلال العقل ويزعمون ان
معتقداتهم تلك يقينية وان كانوا اذكيا اجلاء قد عجزوا عن تحقيق ما براى
ومشاهد ابصارهم وهو الجسم المحسوس حتى اختلفوا في حقيقته وكذلك
اختلفوا في حقيقة النفس التي هي اقرب الاشياء اليهم اختلافا كثيرا فمن
كان مبلغ علمه انه عرف حقيقة نفسه ولا حقيقة تبنه ياخذها بيده وينظر
اليها بعينه ويبذل غاية جهده في التفكر فيها طالبا للاطلاع على حقيقتها
كيف يظن هو بنفسه او غيره به انه وقف باستقلال عقله واستبداد فكره
وقوفا قطعيا على اسرار احوال الصانع ذي العزة والجبروت واحاطة تامة
بدقايق الملك والملكوت وكثيرا ما يظهر شخص نازل المرتبة في الفطنة والذكا
قليل المعرفة بالاشياء ممن يلعبون باللعب غرايب صور يقضي منه العجب
ويتحير في كيفية حالها العقول ولا يتيسر لاحد بمجرد الفكر الى حقيقتها الوصول
فعجايب شان الله وصفاته وغرايب مصنوعاته صارت اهونها
وبين من توبيه هذا العاجز الدليل كلا فان بعضا منها وان كان مما
يستقل العقل فيه باقامة الدليل فكثيرا منها لا يهتدى فيه الى سواء السبيل
الا بتسليم من مؤيد من عند الله بالايات الظاهرة الدالة على صدقه في اقواله
ورشده في افعاله ولقد انصف من الفلاسفة من قال لا سبيل في الالهيات
الى اليقين وانما غاية القصوى منها الاخذ بالاليق والاولى ونقل هذا
عن فاضلهم ارسطو انتهى ويؤيد قوله كذلك قوته العقلية ليس من شانها
ان يدرك حقايق الاشياء الى آخر ما نقلناه من الشيخ الرئيس في
تعليقاته حيث قال فيها الانسان لا يعرف حقيقة الشي البتة لان مبداء
معرفته للاشياء هو الحس ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات
ويعرف ح بالعقل بعض لوازمه وافعاله وتاثيراته وخواصه فيتدرج
من ذلك الى معرفته معرفة مجملة غير محققة وربما لم يعرف من لوازمه الا ما ولو

مطلب

ولو كان يعرف حقيقة الشي وكان يتدرج من معرفة حقيقته الى لوازمه وخواصه
لكان يجب ان يعرف لوازمه وخواصه اجمع لكن معرفته بالعكس مما يجب
ان يكون عليه هذا كلامه ولا يخفى انه صريح فيما ذكرنا من ان ذلك بواسطة ما مر
من انه ليس للانسان ان يدرك معقولية الاشياء من دون وساطة
محسوسيتها الى آخره وقال الشيخ صدر الدين القونوي في تفسيره للفاتحة
وقد ذهب الرئيس بن سينا الذي هو استاد اهل النظر ومقتداهم عند
عبورهم على هذا السر اما خلف حجاب القوة النظرية بصحة الفطرة او بطريق
الذوق كما يومي اليه في مواضع من كلامه الى انه ليس في قوة البشر الوقوف على حقايق
الاشياء بل غاية الانسان ان يدرك خواص الانسان ولوازمها وعوارضها
وبين المقصود وبيان منصف خبير وسيما فيما يرجع الى معرفة الحق سبحانه وذلك
في اواخر امره بخلاف المشهور عنه في اوايل كلامه والله اعلم مع ان وجود
حقيقة كذلك اي مطلقة كلية محيطة لا تحصر بالتقييد ولا تقيد بالتعين ليس من
هذا القبيل اي من قبيل ما لا يدركه العقل فان كثيرا من الحكماء والمتكلمين بل المحققين
من الطائفتين ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج فلو لم يدركه العقل لما ذهب
هؤلاء من اهل العقل الى هذا وفيه بحث لان ما ذهب اليه الحكماء والمتكلمون
انما هو الوجود الكلي الطبيعي في الخارج في ضمن فرد من افراده لا بوجود على حدة وما
ذهب اليه الصوفية القائلين بوحدة الوجود هو وجود الكلي في الخارج بوجود
على حدة براسه لا في ضمن فرد من الافراد وشتان ما بينهما قال الشيخ في تعليقاته
المعنى الكلي لا وجود الا في الذهن ولا يجوز ان يتشخص شخصا واحدا او يكون موجودا
عاما فاذا وجد عينا فانه قد تخصص وجوده باحد ما تحته وذلك كالحيوان فانه معنى
عام ولا يكون موجودا عينا واحدة فيكون حيوانا مطلقا بل اذا صار موجودا
فانما يكون اذا تخصص وجوده باحد الانواع التي تحته ويكون اما انسانا او فرسا او
غيرهما والتخصيص لا محالة يكون بفصل مقوم للنوع كالناطق والصهال هذا كلامه
ولا نعلم خلاف ذلك من تصريحاتهم والجواب ما قال القيصري فان
قلت الوجود من حيث هو هو كلي طبيعي وكل كلي طبيعي لا يوجد الا في ضمن فرد من افراده
فلا يكون الواجب من حيث هو واجبا لاحتياجه في الحقيقة الى ما هو فرد منه قلت
ان اردتم بالكبرى الطبايع الممكنة الوجود فمسلم ولكن لا ينتج المقصود لان الممكنات

من شانها ان يوجد و يعدم و طبيعة الوجود لا يقبل ذلك لما مر و ان اريد ما هو
اعم منها فالكبرى ممنوعة و ليتامل في قوله تعالى ليس كمثله شيء الآية بل لا نم ان
الكلي الطبيعي في تحققه يتوقف على وجود ما يعرض عليه ممكنا كان او واجبا اذ لو كان
كذلك لزم الدور سواء كان العارض منوعا او مشخصا لان العارض
لا يتحقق الا بمعروضه فلو توقف معروضه اليه في تحققه لزم الدور والحق ان
كل طبيعي في ظهوره مشخصا في عالم الشهادة محتاج الى التعينات مشخصة له
فائضة عليه من موجوده وفي ظهوره في عالم المعاني منوعا يحتاج الى التعينات
كلية منوعة له كذلك لا في تحققه في نفسه وايضا كل ما ينوع او يشخص فهو متاخر
عن الطبيعة الجنسية او النوعية بالذات والمتاخر لا يكون علة لتحقق
المتقدم بل الامر بالعكس اولى والجاعل للطبيعة طبيعة اولى منها ان يجعل تلك
الطبيعة نوعا او شخصا بضم ما يعرض عليها من المنوع او المشخص وجميع التعينات
الوجودية راجعة الى عين الوجود فلا يلزم احتياج حقيقة الوجود في كونها في الخارج
الى غيرها و في الحقيقة ليس في الوجود غيره واعلم ان معنى قولهم الكلي الطبيعي موجود
في الخارج ان معروض الكلية هو الماخوذ لا بشرط شيء اي الماهية من حيث
هي هي لا بشرط عروض الكلية ولا بشرط انها صالحة لعروضها موجود في الخارج
في ضمن فرده واطلاق الكلي الطبيعي على الماهية من حيث هي هي لا بشرط عروض الكلية
تجوز منهم من باب اطلاق اسم مجموع المقيد والقيد على المقيد فقط بلا اعتبار
القيد معه وهذا التجوز وقع كثيرا في كلامهم كما صرح به الشيخ في اوائل منطق الشفا
ومعنى قولهم الكلي غير موجود في الخارج ان الطبيعة التي هي معروض الكلية اي الطبيعة
من حيث هي مع وصف الكلية و من حيث انه معروض الكلية غير موجود في
الخارج فاندفع التعارض بين قولي الحكماء بهذا التحرير لمحل النزاع فاحفظ فانه
ينفعك كثيرا و ينحل كثير من الشبه و يظهر الخلل في ادلة امتناع وجوده
في الخارج ولما كان لقائل ان يعترض عليه بان كثيرا من الحكماء والمتكلمين
قد برهنوا على امتناعه في الخارج فتعارضا و بقي قولك ليس من هذا القبيل
دعوى بلا دليل اجاب عنه بقوله و كل من تصدى لبيان امتناعه
او امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج بمعنى الطبيعة من حيث هي هي لا بشرط شيء
بالاستدلال عليه بدلائل لا يخ بعض مقدماته اي مقدمات الاستدلال

من الاشياء اي شيء كان كما هو الخطا الاشنع كذلك فهو ناقص بهذا الكمال غير
ولا مبين كما يجيء تفصيله بعيد ذلك ان شاء الله تعالى والنقصان لا يليق
بالواجب تعالى هذا اي ما اتفق عليه العقلاء والعرفاء فذاته كافية للكل في الكل
هذا عائد الى ما قال الفلاسفة في بيان هذه المسئلة الصفة الزائدة ان
لم يكن كمالا لا يجب نفيها عنه تعالى لتنزهه عن النقصان وان كانت كمالا لا
يلزم استكماله بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالا او واجب
عنه بانا لا نم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات ولازمة
بدوامه بل ذلك غاية الكمال وقال المص قدس سره في شرح الفصوص ان
للحق سبحانه كمالين ذاتيا واسمائيا وامتناع استكماله بالغير انما هو في الكمال
الذاتي لا الاسمائي فان ظهور اثار الاسماء يمتنع بدون المظاهر الكونية هذا كلامه
وبه وبالجواب الاول ينقدح البحث في قوله فهي لا يحتاج في شيء الى شيء
و في دليله ايضا اعني قوله اذ كل ما يحتاج الخ فتفكر فيه و ههنا بحث اخر وهو ان
هذا الكلام بعينه مذهب الحكماء النافين للصفات الزائدة مطلقا على ما
في تحقيق مذهبهم كما يدل عليه قوله فهي اي ذات الواجب تعالى بالنسبة الى
المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات
ارادة فانه بعينه ما مر في تحقيق مذهب الحكماء مع انك قد عرفت مما نقلناه
لك من كتب الصوفية ان مذهبهم في هذه المسئلة يخالف لمذهب الحكماء والمعتزلة
وبعد التنزل عن جميع ذلك فنقول بعد تسليم هذا الكلام لا يلزم نفي الصفات
عنه تعالى لما مر في كلام بعض العرفاء فانه ليس معنى اثباتها انه تعالى محتاج اليها
وانه يفعل الاشياء بها ولكن معناها نفي اضدادها واثباتها في نفسها وانها
قائمات به فتذكر وتدبر فانه من مزال اقدام الرجال من اولي العلم والكمال في
الحاشية فصفاته تعالى نسب واضافات تلحق الذات المتعالية بقياسها
الى متعلقاتها انتهى والمقصود منه دفع توهم لزوم الكثرة في ذاته تعالى بناء على
ما قيل انه بالنسبة الى المعلومات علم الخ فهذا كما ترى اي ذاته تعالى واحد
ليس فيها اثنينية وتكثر بوجه من الوجوه قال الشيخ الرئيس في تعليقاته يجب
ان يعقل انه واجب الوجود وانه مبدأ وانه غاية وانه فاعل وانه
كذا وانه كذا معنى واحد لانه ليس هناك كثرة وانما يعرض ذلك بحسب

الاعتبارات وقال الشيخ ايضا فيها الاول لا يتكثر لاجل تكثر صفاته
لان كل واحد من صفاته اذا حقق يكون الصفة الاخرى بالقياس اليه فيكون
قدرته حياته قدرته ويكونان واحدا فهو حي من حيث هو قادر وقادر
من حيث هو حي وكذلك ساير صفاته تعالى هذا كلامه ولا يخفى وقعه ونفعه
في المقام وقال في شرح الاشراق ومما يجب ان يعلم ويحقق انه لا يجوز ان
يلحق للواجب اضافات مختلفة يوجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة
واحدة هي المبدائية يصح جميع الاضافات كالرازقية ونحوها ولا سلوب
كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته
سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان
سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا يتكثر على كل حال وهذا ما استفدته
في المصنف غير هذا الكتاب ولم اجده في كلام غيره هذا كلام شرح الاشراق
وقال الشيخ الرئيس في تعليقاته هذه السلوب والاضافات لا يتكثر بها
الذات فان الاضافة معنى عقلي لا وجود له في ذات الشيء والنفي و
السلب معان عدمية بل رفع الصفات عن الشيء انتهى ولا يخفى عليك
ان كلام الشيخ وشرح الاشراق لا يفيد شيء منهما نفي الحيثيات المختلفة
فيه تعالى كما لا يخفى فاسمع ولا تتبع الهوى فيضلك عن السبيل ولما فرغ عن
القول الكلي شرع في الاقوال المختصة بكل واحد منها فقدم البحث عن علمه
تعالى وقال في علمه تعالى اي القول في علمه تعالى اينه وكيفيته وذلك لان
العالم عند بعضهم امام الائمة من الاسماء الالهية لانه اشرف مما سواه
قال المص قدس سره في حاشية شرح النفس في اصطلاحات الكاشي جعلوا
الحي امام الائمة لتقدمه على العالم بالذات لان الحيواة شرط العلم
والشرط مقدم على المشروط طبعا وعندي ان العالم اولى بذلك
لان الامامة امر نسبي يقتضي ماموما وكون الامام اشرف من المأموم
والعلم يقتضي بعد الذي قام به معلوما والحيوة لا يقتضي غير الحي فهو عين
الذات غير مقتضية للنسبة واما كون العلم اشرف منها فظ
ولهذا قالوا ان العلم هو اول ما يتعين به الذات دون الحي لان
كونه حيا غير مقتضي للنسبة كالموجود والواجب ولا يلزم من التقدم

ولانه مرجع جميع صفاته من القدرة والارادة وغير ذلك كما مر وسياتي تفصيله ان شاء الله تعالى منه سلمه

من التقدم بالطبع الامامة الا ترى ان المزاج المعتدل للبدن شرط للحيواة
ولا شك ان الحيواة متقدمة عليه بالشرف انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه متى
جعل العالم امام الائمة يكون امامته بالنسبة الى ساير الاسماء لا بالنسبة الى المعلوم
فكذا امامة الحي انما يكون بالنسبة اليها فلا يقدح في امامته عدم اقتضاء صفة
الحيواة غير الحي فلو اكتفي في اولوية العالم بالامامة يكون المتقدم بالشرف انسب بها
من المتقدم بالطبع لكان اولى انتهى كلام المص في تلك الحاشية الطبق واتفق
الكل من الحكماء والمليين على اثبات علمه تعالى بذاته تعالى وبصفاته تعالى
وبما سواه من مخلوقاته من الممكنات كلها كلياتها وجزئياتها بحيث لا يعزب
عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء والبرهان على علمه تعالى
بجميع ما سواه على مذهب المتكلمين هو انه فاعل بالارادة للكل كما يجي
بعيد ذلك ان شاء الله تعالى وكل فاعل وموجد للشيء بالارادة لا بد
ان يتصور ذلك الشيء ويعلمه لامتناع تحقق ارادة الشيء بدون العلم به على ما
يحكم عليه البديهة فهو تعالى عالم بجميع ما سواه وهو المط والبرهان على علمه
تعالى بذاته عند المتكلمين انه تعالى حي كما يجي بعيد ذلك ان شاء الله تعالى
وكل حي يعلم ذاته وهو بديهي فهو تعالى يعلم ذاته وهو المط والبرهان على
علمه تعالى بذاته وبما سواه على مذهب الحكماء هو انه تعالى مجرد كما بين في
موضعه وكل مجرد فهو عالم بذاته وبما عداه فهو تعالى عالم بما عداه وهو
المط والكبرى عند صاحب المحاكمات بديهي لا يحتاج الى بيان ونظري عند
غيره وبينوه ببرهان والبرهان الاخر على ذلك على مذهبهم هو انه تعالى
يعلم ذاته كما مر وذاته تعالى علة لما عداه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
وهذه المقدمة بعد التنقيح والتحرير بديهي لا يحتاج الى مزيد بيان الا ان فيه اي
طائفة قليلة من قدماء الفلاسفة لا يعبا بهم فانهم يقولون انه لا يصح علمه تعالى
بذاته ولا بغيره اصلا اما الاول فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة
واياما كان يقتضي اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يتحقق في الواحد
الحقيقي واما الثاني فلانه يوجب كثرة في الذات الاحدي من كل وجه لان
العلم باحد المعلومين غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول
عن الاخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم او نفس الارتسام

وصور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور
في الذات وهذه الصور معلولة له تعالى ضرورة امتناع احتياج الواجب
في صفاته الى الغير فيلزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا والجواب عن الاول
ان اقتضاء الاضافة التغير الذاتي بين المضافين غير م والسند ظ والتغاير
الاعتباري م وهو غير كاف فيما نحن فيه فان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها
للمعلولة في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر
من التغاير كاف كما يظهر عليك في علمك بنفسك وفيه بحث لانه يلزم الدور
لان العلم في اصله مشروط بالمغايرة التي جعلتموها سببا في تحقق الاضافة فلو
جعلتموها شرطا في العلم لزم الدور واجيب بان الذات من حيث يصح انها
معلولة مغايرة لها من حيث يصح انها عالمة فلا دور وحاصله ان المغايرة
التي هي شرط في العلم هي المغايرة الحاصلة بالفعل واما المغايرة التي
هي مشروطة بالعلم فهي المغايرة بالقوة حتى يتحقق صدق جهتي المغايرة فلا يلزم
الدور واعترض عليه بلزوم كونه بعض كمالاته حاصلا بالقوة وهو محال
ولا خلاص من الدور الا بالتزام هذا المحال فلا يصح ان يكون علمه بذاته بطريق
الاضافة واقول يمكن الخلاص من الدور بلا التزام هذا المحال بما ذكره الشيخ
في توجيه علم الشيء بذاته بان لكل متشخص حقيقة وتشخصية وتلك التشخصية زايدة
ابدا على الماهية ثم ان كانت الحقيقة مقتضية لتلك التشخصية كان ذلك
النوع منحصرا في ذلك التشخص والا وقعت الكثرة فيه ولا شك ان تلك
الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك التشخصية ولما تحقق هذا
القدر من المغايرة كفى ذلك في حصول الاضافة فيكون لتلك الحقيقة من حيث
هي اضافة العالمية الى ذلك المجموع ولذلك المجموع اضافة المعلومية الى
تلك الحقيقة وهذا احسن ما يمكن ذكره في هذا الموضع كذا في المباحث
المشرقية للامام الرازي وانت خبير بانه يمكن اجراؤه في الواجب
اذا كان تشخصه عين حقيقته بالتغاير الاعتباري كما مر فيحث انه الوجود
المطلق فتذكر وتدبر قال الشيخ في تعليقاته وكونه ذات كالباري عاقلا
ومعقولا لا يوجب ان يكون هناك اثنينية في الذات ولا في الاعتبار
فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في الاعتبار تقديم وتأخير في

43 في ترتيب المعاني ولا يجوز ان يحصل حقيقة الشيء مرتين كما العلم فلا يجوز ان يكون
الذات اثنين كما اذا علقت انا معنى زيد يكون قد حصل ذاته في ذاتي فيكون
هناك اثنينية ذاتي العاقلة وذاته المعقولة هذا كلامه وبالجملة الجواب
عن الاول ظ لا اشكال فيه انما الاشكال في الجواب عن الثاني فانه داء
عضال يحير في تيه مفاوزه عقول الحكماء كما يجي تفصيله ان شاء الله تعالى
وفي تخميص القدماء من الفلاسفة بهذا الاشياء بحث فان الصوفية ايضا
ذهبوا الى انه تعالى لا يعلم ذاته من حيث الاطلاق كما قال المص قدس سره
في شرح النقش الهوية الذاتية مطلقة بالاطلاق الحقيقي وهو يقتضي بحقيقتها
ان لا يعلم ولا يحاط وحقيقة العلم الاحاطة بالمعلوم وكشفه على سبيل التمييز
عن غيره فحقيقة العلم لا يتعلق بها اذ حقيقة الذات يقتضي ان لا يعلم والشيء اذا
اقتضى امرا لذاته فانه لا يزال عليه ما دامت ذاته وليس في قوة الحقيقة
العلمية ان يحيط بما يقتضي عدم الاحاطة به لذاته لان العلم سواء اضيف
الى الحق او الى الخلق لا يخرجه الاضافة عن حقيقته اذ الحقايق لا يتبدل والعلم
على كل حال نسبة من نسب الذات متميزة عن غيرها فلا يحيط بالذات الغير المحاط
والا لزم قلب الحقايق وخرجت الذوات عن مقتضياتها الذاتية وذلك
بين البطلان فان قيل العلم الذاتي عين الذات فلا يكون من هذا الوجه غيرها
فلا يمتنع على العلم الذاتي الاحاطة بالذات قلنا فعلى هذا لا يكون الاحاطة
للنسبة العلمية من حيث هي كذلك بل يكون الاحاطة للذات ومرادنا
قصور النسبة العلمية وحقيقتها من حيث كونها نسبة من النسب الالهية عن
الاحاطة بكنه الذات المطلقة تعالت وتقدست فعلى كل تقدير الاحاطة
بالذات المطلقة فلا يعلم اصلا هكذا قال الشيخ مويد الدين الجندي في شرحه
لفصوص الحكم وقال خاتم المحققين الدواني بعد بسط في الكلام وازين تفصيل معلوم
شد كه ذات حق تعالى در همه مراتب عالم است بخود واگر بعضى
از سالكان مسالك تحقيق را اشتباه شده كه چون در آن مرتبه نسب
تماما مستهلك اند پس علم بذات در ان مرتبه نباشد بنا بر آنكه
علم نسبت است يا مستلزم نسبت پس ضعيف است ومستلزم امرى
شنيع كه سلب علم بذات است از حضرت حق سبحانه در مرتبه از مراتب

تعالى عن ذلك علوا كبيرا هذا كلامه وقد ظهر مما نقلنا توجه البحث على المصنف
قدس سره في هذا الاستثناء بحسب الظاهر فان تخصيص الشيء بالذكر لا يقتضي نفي
ما عداه وان كان المتبادر في امثال هذا المقام هو الحصر وتحقيق المقام بانه
بعيد ذلك ان شاء الله تعالى ثم لما كان اشكل المباحث في علمه تعالى
هو البحث عن كيفية علمه تعالى بما سواه فانه مما تحير فيه العقلاء، واضطرب
عنده الانظار والاراء، واختلف فيه المذاهب والاهواء، واعترفوا
بالعجز عن تحقيقها حتى الشيخ الرئيس مع علو شانه قد اعترف بالعجز في هذا المقام
في شفائه توجه المصنف قدس سره اليه اولا وقال ولما كان المتكلمون يعني جمهور
الاشاعرة لا المعتزلة وغيرهم من نفاة الصفات يثبتون صفات زائدة
على ذاته تعالى لم يشكل عليهم الامر في تعلق علمه تعالى بالامور الخارجة عن ذاته لصور
مرتسمة في ذاته تعالى مطابقة لها للامور الخارجة بالمعنى المبين في موضعه زائدة عليه
على ذاته تعالى فان قلت عدم الاشكال عليهم غير م لان هذه الصور موجودات
بوجود علمي وهذا الوجود العلمي الممكنات صادر عن الواجب وهو فاعل مختار
فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا في علم الله
تعالى وننقل الكلام الى الوجود السابق فيتسلسل الوجودات او ينتهي الى الواجب
وكلاهما م قلت قد سبق ان الواجب تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية
وكما ان علمه تعالى ليس صادرا عنه تعالى بالاختيار كذلك وجود الحوادث
في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج
هذا الوجود الى سبق علم بها كذا افاده خاتم المحققين الدواني وفيه تامل لانه لزم
ان لا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف الباري تعالى به بالقياس
الى مصنوعاته ودعوى ان الايجاب بالنسبة الى الصفة كمال وبالنسبة الى
غيرها نقصان فجاز ان يتصف الباري تعالى به بالقياس الى مصنوعاته ودعوى
ان الايجاب بالنسبة الى الصفات كمال وبالنسبة الى غيرها نقصان غير بين
ولا مبين فان قلت لو كان علمه تعالى صورا مرتسمة مطابقة لها لزم ان يكون
الصور المرتسمة في ذاته تعالى غير متناهية ضرورة ان المعلومات غير متناهية
وهو باطل ببرهان التطبيق لانه جار في الصور كما صرح به في كتبهم قلت لا نم ان
الصور المرتسمة المطابقة لها يجب ان يكون غير متناهية بحسب المعلومات

المعلومات لجواز ان يكون الاشياء الكثيرة معلومة بصورة واحدة مطابقة
لها من حيثيات وجهات مختلفة لا بد لنفي ذلك من دليل واني له ذلك
وهو علم بالفعل لجميع المعلومات لا بالقوة كما بين في موضعه واما الحكماء
والمعتزلة ومن يحذو حذوهم من نفاة الصفات فلما لم يثبتوا امثال الصفات
الزائدة على ذاته تعالى اشكل عليهم الامر في تعلق علمه تعالى بالامور الخارجة
عن ذاته غاية الاشكال حتى شكى مثل الشيخ الرئيس في الشفاء وفي كثير من كتبه عن صعوبة
هذه المسئلة وقال انه لم يدرك حقيقة علمه تعالى فلا باس لان خطر العلم مما ينبغي
من ان يكون تعالى ذلك الجناب العالي مطمح لاكياس في دار الغرور واضطرب
كلامهم في هذا المقام اي في مقام علمه تعالى بالامور الخارجة عن ذاته تعالى فانهم
كيفية علمه تعالى بالموجودات المتغايرة له المتغايرة من مطارح افكار
اعاظم الحكماء لما يلزم من المحاذير والمحالات على كل واحد من المذاهب
والاقوال كما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى وما راى احد من المحققين
في كلام احد منهم ما ينبغي لجل هذا المقام واما الاضطرابات في كلام الشيخ مهنا
فمن وجهين احدهما في حقيقة العلم قال الامام في المباحث المشرقية
قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث بين وان يكون الباري
عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث
قرر اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض
جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته ولغيره
ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة
لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود
ليس الا عقلية لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل
البسيط كالمبدا الخلاف للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد
اضافة واجاب بعضهم عنه بانه جاز ان يكون ابن سينا ذكر من تعريف
العلم في كل موضع ما يحتاج اليه فيه وعليه تميز عن الشيء الذي اريد تميزه عنه في هذا
الكلام لو انه اورد ذلك في صورة التعريف ومثل هذا كثير في كلامهم مثلا
اذا اريد تميز المثلث عن الدائرة يقال عند ذلك المثلث هو المضلع فيتميز
به عنها بذلك ولم يتميز عن سائر المضلعات كالمربع ونحوه وبعضهم بانه اشار في

الى المذاهب المختلفة فيه للحكماء فلا اضطراب في كلامه ولا يخفى ان كليهما باطل مما يسمن ويغني من شيء وخلاف الظاهر والمتبادر من كلام ابن سينا وثانيهما انه صرح في مواضع من تعليقاته وشفائه بان علمه تعالى بما عداه من الممكنات ليس بصور مرتسمة في ذاته تعالى وبالغ في نفيه حيث قال في تعليقاته انه تعالى يعقل الاشياء بعللها واسبابها حاضرة معها من ذاته بان يكون صدور الاشياء عنه اذ له تعالى اليها اضافة المبدئية لا بان يكون تلك في ذاته حتى يكون صور الاشياء التي يعقلها منصورة في ذاته وكانها اجزاء ذاته بل يفيض عنها صورها معقولة وفي موضع آخر منها كما هو تعالى يعقل الاشياء لا على انها تحصل في ذاته كما يعقلها نحن بل على انها تصدر عن ذاته فاذن ذاته سببا لها هذا كلامه وهو صريح في نفي القول في علمه تعالى بالصور المرتسمة في ذاته وقال الشيخ ايضا في تعليقاته العلم هو حصول صور المعلومات في النفس وليس يعني به ان تلك الذوات تحصل في النفس بل آثار منها ورسوم وصور الموجودات مرتسمة في ذات الباري تعالى اذ هي معلولات له وعلمه تعالى بحسب وجودها ولا شك انه صريح في اثبات ان علمه تعالى بما سواه بالصور المرتسمة في ذاته تعالى كما قال بذلك ايضا في اشاراته وحاصل ما قال الشيخ في الاشارات ان الاول لما عقل ذاته بذاته لا بصورة زائدة عليه كما في علمنا بنفوسنا وكان ذاته علة للكثرة اي لما عداه من الموجودات الخ بلا واسطة او بواسطة كما يجيء في اواخر الرسالة مع شرحها ان ثبت انه تعالى بما لا مزيد عليه لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقل الكثرة لذاته لان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول وهذه قاعدة كلية عند الحكماء يبتنى عليه كثير من احكامهم ومطالبهم وللمتاخرين فيه ابحاث وانظار دقيقة وقال بعضهم لزوم ذلك غير مسلم وانما يلزمه ذلك لو كانت الكثرة لازما بينا بمعنى الاخص لذاته تعالى حتى يلزم من تعقل الملزوم تعقل لازمه البين بمعنى وهو غير بين وسيظهر جوابه عليك فلا تغفل فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته معلولاته ولوازمه والا لزم احتياج الواجب في صفته الذاتية الى غيره تعالى وهو محج بديهته مترتبة ترتب المعلولات

المعلولات فهي اي صور الكثيرة التي هي معلولاته متاخرة عن ذاته تعالى لا تاخرا زمانيا حتى يلزم انفكاك العلم عن ذاته تعالى بل تاخر المعلول عن العلة وهو تقدم بالذات ولا مجال للاستحالة فيه وذاته تعالى ليست متقومة بتلك الصور الكثيرة بها لامتناع تقوم ذات العلة بالمعلول ولا بغيرها ضرورة امتناع افتقار الواجب في ذاته وتقومها الى غيره تعالى عنه علوا كبيرا وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها فيه بحث لان من البين ان تكثر الصفات الحقيقية القايمة به ينافي وحدة الموصوف وحدة حقيقية لا تكثر ولا تعدد فيه بوجه من الوجوه قال في شرح المواقف ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته عندهم سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة كالصور المرتسمة في ذات العاقل او مباينة لها لذات العلة كالمعلول الاول بالنسبة اليه تعالى فاذن تقرر صور الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره ام تكثر ذات الواحد القائم بذاته ولا حاصل ما قاله الشيخ ان واجب الوجود واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المتقررة فيه هذا كلامه في الاشارات ولا شك انه مناف لما صرح به في غيرها من تصانيفه فقد حصل الاضطراب بين كلاميه كما قال وبعد اللتيا والتي فهذا احد المذاهب المعتبرة عند الصوفية والمتكلمين وبعض الحكماء في علمه تعالى بما عداه واعترض عليه على الشيخ او على حاصل ما قاله في الاشارات وهو احد المذاهب المنصورة في علمه تعالى بما عداه الشارح المحقق الطوسي بانه لا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته وارتسام صورها فيه قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا قال الامام الرازي اقول ان هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذهب الفلاسفة في مسئلتين من امهات المسائل احدهما ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وههنا اعترف ان المؤثر في تلك الصور العقلية ذاته تعالى والقابل لها ايضا ذاته فالبسيط هناك قابل وفاعل وثانيهما ان المشهور من مذهبهم انه ليس لله تعالى من الصفات الا السلوب والاضافات وههنا اعترف بان لله تعالى صفات

ثبوتية غير اضافية والى هذا الثاني اشار بقوله وقول بكون الاول موصوفا
بصفات غير اضافية ولا سلبية وكيف يمكنه ان لا يعترف بذلك وعنده ان
الله تعالى عالم بالماهيات والعلم بالاشياء عنده عبارة عن حصول صورها
في العالم وتلك الصور ليست مجرد اضافات لان مذهبه ان الصور
الحاصلة عند العقل مساوية لماهية المعقول والمساوي للجواهر و
الكميات والكيفيات في تمام ماهيتها كيف يكون مجرد اضافات
فظهر ان الفلاسفة لا يمكنهم ادعاء تنزيه الله تعالى عن الصفات الحقيقية
انتهى كلام الامام وللبحث فيه مجال ويمكن ان يجاب عن اعتراض المحقق
بان الشيخ قد صرح في التعليقات بجواز الامرين فيه تعالى حيث قال ولا يصح
ايضا ان يكون فيها صفات مختلفة فانه لو كانت تلك الصفات اجزاء
لذاته كان فيه كما ذكر وان كانت تلك الصفات عارضة لذاته كان
وجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج فيكون واجب الوجود قابلا
له ولا يصح ان يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشيء فان القبول لما فيه
معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجد فيه لذاته فيكون
اذن هو قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض
لوازم في ذاته فلا يكون ذاته موصوفة بتلك الصفات لا لان تلك
الصفات موجودة فيه بل لانها هو وفرق بين ان يوصف جسم بانه
ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض
لان البياض من لوازمه وانما وجد فيه لانه هو لو كان يجوز ذلك في الجسم
واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذا الوجه استمر
هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل وهذا الحكم
مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذواتها
تلك على انها من حيث هي قابلة وفاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء
واحد ولا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب يكون ما فيه غير ما يكون
اذ هناك كثرة وثم وحدة وحقيقته انه يلزمه ذلك فيكون عنه وفيه شيئا
واحدا وكل اللوازم هذا حكمها فان الوحدة في الاول هي عنه وفيه
لانها من لوازمه والوحدة في غيره واردة عليه من خارج فهي فيه لا عنه وهنا

هناك قابل وفي الاول القابل والفاعل شيء واحد انتهى كلامه ولا يخفى انه صرح
في تجويز القولين من الشيخ ولا شك انه قول بكونه محلا للمعلولات الممكنة
المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وفيه بحث لان المحال انما هو كونه
تعالى محلا لها بحسب الوجود العيني واما كونه محلا لها بحسب الوجود
العقلي للمعلولات الممكنة فليس بمح بل هو موافق لما ذهب اليه الشيخ في
تعليقاته ولا شك في انه قول بان معلوله الاول غير مباين لذاته
وفيه ما فيه لان المح هو كونه غير مباين له بحسب وجود العيني واما كونه
غير مباين له بحسب الوجود العقلي فاستحالته غير م وكذا مخالفته لما هو الظ
من مذهب الحكماء فان القائلين بان العلم الرباني بالصور يقولون
بان صور جميع الموجودات في ذاته تعالى مع مباينة ذواتها للذات
المقدسة وان كان الحق ان جميع الموجودات الممكنة غير داخلة
في ذاته ولا مباينة لذاته كما قال الصوفي لا بون ولا صلة ولا شك
في انه قول بانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور
الحالة فيه وفيه لان تلك الامور انما يكون حالة في ذاته بسبب
نفس ذاته وبمجرد اقتضائه من غير مدخلية لغيره فيه فاستحالته غير م
فافهم الى غير ذلك مما يخالف الظ من مذاهب الحكماء وراعي فيه غاية الاحتياط ط
حيث قيد المخالفة بالظ ولم يحكم بمخالفته لما هو التحقيق مذهبهم ولم يحكم
ايضا باستحالته لما نبهنا عليه في الابحاث والقدماء القائلون
بنفي العلم عنه تعالى كما مر في صدر المبحث مع الدليل وجوابه وظني انهم
القدماء من الحكماء لم يقولوا بنفي العلم عنه تعالى الا بناء على ما ذهب
اليه الصوفية من ان ذاته تعالى يقتضي ان لا يحاط به على ما نقلناه عن المحقق
الجندي مع جوابه فانهم كانوا امثال الالهيين كالصوفية وافلاطون القائل
بان علمه تعالى بما عداه بقيام الصور اي بالصور القائمة المعقولة
بذواتها لا بذاته تعالى لا يلزم المحاذير المذكورة فانه ذهب الى ان
علمه تعالى بما عداه بصور مجردة غير قائمة بشيء بل هي قائمة بذاتها
وهو المشهور بين الجمهور بالمثل الافلاطونية وقد حكموا ببطلانه
وقال الامام في المباحث المشرقية قال الفارابي في كتاب الجمع

بين اي افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى
باقية لا تتغير ولا تتبدل وقال خاتم المحققين الدواني يمكن حمله على الاحتمال
الذي ابداه بعض المتاخرين من الفرق بين الحصول في العقل والقيام به
فيقال حينئذ مراده ان صور الممكنات حاصلة موجودة في علمه الذي هو عين ذاته
ولا يكون قائمة بذاته تعالى والدليل الذي ذكروه في نفي المثل الافلاطونية انما تم
اذا قيل بوجودها في الخارج كما لا يخفى وفيه بحث لان هذا الاحتمال انما يتمشى
فيما كان شبحه ومثاله قائما بالعقل ونفس ماهيته حاصلة في العقل بمعونة
قيام شبحها ومثاله قائما بالعقل ولا شك ان هذا لا يتيسر فيما نحن فيه ولهذا
قال الاستاد نفسه في حواشيه القديمة على شرح التجريد ان هذا الاحتمال جمع بين
المذهبين اعني ان الحاصل في العقل من الاشياء هل هو شبحها ومثالها كما ذهب
اليه القائلون بالشبح بالمثال او نفس ماهيتها وحقيقتها كما ذهب اليه
المحققون وايضا على ما ذكره القاري يرجع قوله الى ان علمه تعالى بالاشياء
بالوجه الكلي المصون عن التغير والتبدل كالعلم بقعود زيد وقيامه والحجر
نفعا فيما نحن فيه والمشاؤون القائلون بان علمه تعالى بما عداه بصور
تتحد مع العاقل كما قال باتحاد العاقل والمعقول فلا يلزم شيء مما ذكره
مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء وفي نسبة هذا المذهب الى المشائين نظر وقال
الامام في المباحث المشرقية واعلم ان الشيخ في جميع كتبه مصر على ابطال الاتحاد
الا في كتاب المبدا والمعاد فانه صرح ههنا بان العقل انما يكون
باتحاد العاقل بالصورة المعقولة وذلك عندنا وحاول بيان
ان واجب الوجود عقل واورد الامام عبارته بطولها وانما تركناها
روما للاختصار وقال الشيخ في تعليقاته وانما يقال انا اذا عقلنا شيئا
فانا نصير ذلك المعقول فانه لا يصح فانه يلزم ان يكون اذا عقلنا البارئ
تعالى نتحد به ونكون هو وهذا الحكم لا يصح الا في الاول فانه يعقل ذاته و
ذاته مبدا المعقولات فهو يعقل الاشياء من ذاته فكل حاصل له حاصر
عنده معقول له بالفعل انتهى وفيه تامل انما ارتكبوا خبر لقوله والقدماء
مع ساير المعطوفات عليه تلك المحالات من نفي العلم عنه تعالى وقيام
الصور العلمية بذاتها واتحاد العاقل والمعقول وقد عرفت تمام ما

يمكن

وقيل مراد افلاطون في ذلك اثبات
ارباب الاصنام النوعية فانه يقول
ان لكل نوع من الانواع الجرمية بسائطها
ومركباتها كرب نوع هو عقل مجرد قائم
بذاته فالمعقول من كل نوع هو ذلك
العقل القايم بذاته لا ان المعقول
صورة عرضية ومثال قائم
بذاته كما توهم
المحقق فافهم
منه

ما يمكن ان يكون سند المنع استحالة ما قال انها محالات حذرا مفعول له لقوله
ارتكبوا من التزام هذه المعاني التي هي مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء من كونه
تعالى قابلا وفاعلا معا وكونه موصوفا بالصفات الثبوتية وكونه محلا للمعلولات
الممكنة الى سائقته وفي حكمه في المذاهب الثلاثة بالاستحالة وانها محالات
وفي ما في الاشارات بانه يخالف الظاهر من مذهب الحكماء وفي التعبير عنه بهذه المعاني
اشارة الى ترجيح ما في الاشارات على هذه المذاهب الثلاثة التي تكاد ان تكون
محالا لاسيما الاول فانه ممتنع قطعا كما ذكرناه ويتضح من المقام تلك مذاهب
في علمه تعالى بما عداه الاول مذهب الشيخ في الاشارات والتعليقات
والثاني مذهب افلاطون والثالث مذهب الاتحاد والرابع ما اختاره
المحقق الطوسي واليه اشار الشارح المحقق الطوسي الى ما هو الحق عنده في علمه
تعالى بما عداه بل زعم ان هذا الذي هو الحق عنده مذهب المشائين في علمه تعالى
بما عداه وقال العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة
ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة
غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو اعترض عليه خاتم المحققين الدواني وقال
هذا الكلام اقناعي من وجوه الاول ان ما ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل في ادراك
ذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عنه
لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكر من الاعتبار
من نفسك لا يفي ببيانه وهو ما اشار اليه بقوله واعتبر من نفسك انك
تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي اي تلك
صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما بوجه من الوجوه من غيرك
وهو على ما في الحاشية هو العقل الفعال وفيه بحث لما تقرر في موضعه من ان
النفس قابلة للصور الفائضة عليها من العقل الفعال او المبدا الاول وليس
للنفس مدخل في حصول الصور العقلية فيها الا المحلية واستعدادها لقبولها
كما بين في موضعه كيف وقد صرح هذا المحقق في هذا الشرح ايضا بانه لا مؤثر
في الوجود الا هو عند الحكماء ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة
بنفسها بغيرها اي بصورة لهذه الصور غير هذه الصور نفسها بل كما تعقل
ذلك الشيء بها اي بتلك الصورة بنفسها كذلك تعقلها اي تلك الصور ايضا بنفسها

ومنها ما ظهر انه ما مر في تحقيق قولهم
عينية صفاته تعالى لذاته ليس
موافقا لمذهبهم بل مخالف
له كما نبهنا عليه
هناك
منه

اولا بصورة اخرى ومن غير ان يتضاعف الصور فيك بل انما يتضاعف
اعتبارات المتعلقة بذلك وبتلك الصور فقط لا بصور اخرى
او على سبيل التركيب وفي الحاشية اي تركب مع اعتبار علمك بذاتك
بهذه الصورة اعتبار علمك بهذه الصورة بنفسها واذا كان حالك
مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك من المعقول كما في الحاشية هذه الحال
التي انك لا تحتاج في ادراك تلك الصورة الا الصورة اخرى فما ظنك
بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه فيما يصدر عنه
لذاته قال الاستاد قدس سره انه لا يخفى بيانه ولا بالتأنيس له فان الصورة
العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر
صفاته حاضرة عند نفسه وغير غائب عنها وليس المعلول الاول من صفات
الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره وادراكه لادراكه والثاني
ان يعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة اخرى ليس بعلاقة الحلول
حتى يقال اذا عقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة
غيرها فبالاولى ان لا يحتاج العقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة
غيره اليها بل تعقل النفس الصورة لعلاقة الحلول او بالصدور مع الحلول
ولا حلول للمعلول الاول في الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كان الغير
عالما ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج الى
الصورة لكان مقويا لهذا المعنى وليس الامر كذلك فانا نحتاج في تصور
الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد به الوجدان
انتهى والى هذا اشار المص في الحاشية بقوله لقائل ان يقول شرط التعقل
الشيء من غير حدوث صورة ان يكون ذلك الشيء ذات العاقل او حالا
من احواله لان ذاته واحوال ذاته اقرب الاشياء اليه فلا يبعد
ان لا يحتاج في تعقلها الى صورة زائدة عليها بخلاف الامور المباينة
انتهى والجواب عنه بان الشارح المحقق قد سلم ان ما ذكره اقناعي
ليس برهانيا كما صرح به صاحب المحاكمات ليس بشيء لانه لا يجوز اثبات
هذه المطالب العالية بامثال هذه الخطابيات ليس من طور المحققين
والله اعلم الثالث ان قوله ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة

الصورة شرط في تعقلك اياها اي تلك الصورة فانك تعقل لك مع انك
ليست بمحل لها لذاتك وذلك بين وانما كونك محلا لتلك
الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو صفة الحصول هو شرط
في تعقلك اياها اي تلك الصورة ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل
احد الامرين من كونه ذات العقل او وصفا له والرابع ان قوله فان حصلت
تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل اي تعقل الصورة
كذا في الحاشية من غير حلول فيك غير ظاهر بل يكاد ان يكون مصادرة
الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون
حصول الشيء لقابله ان اراد ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى
الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل اوكد واقوى فلا يكون دون حصوله
للقابل مسلم لكن لا نم ان الحصول على اي وجه كان يكفي في حصول التعقل كما
ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل
وان كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به والى هذا اشار
المص بقوله فيه تامل فان حصول الشيء لقابله انما يكون بالحلول فيه والقيام به
بخلاف حصوله لفاعله فانه لا معنى لحصوله لفاعله الا صدوره عنه وتحققه
عنه ولا شك ان حصوله على الوجه الاول اقرب الى التعقل بلا صورة
زائدة من حصوله على الوجه الثاني تامل انتهى وفيه بحث لان هذا البحث
ساقط عن الشارح المحقق ووجهه ما اشار اليه الشيخ في تعليقاته وجوده تعالى
مباين لسائر الوجودات وتعقله مباين لسائر التعقلات فانه تعقله
على انه مبداء فاعل له وتعقل غيره على انه مبداء قابلي وقال في موضع اخر
منها ايضا اضافة الباري الى هذه المعقولات اضافة فاعلي لها لا قابلي
لان وجودها من علمه تعالى بها فهو تعقلها من ذاته ثم يتبع عقليته لها وهي اضافة
الفاعل للشيء ولو كان ما يتبع عقليته لها وجودها كانت الاضافة اضافة
قابل لانها تحصل فيه من خارج هذا كلامه وفيه تصريح بان تعقل الاول ليس
كتعقل غيره بل هو مباين له فان مجرد علاقة الصدور بلا حلول وقبول
سبب التعقل في الاول تعالى وليس الامر كذلك في الشاهد فايراد هذا
الخامس على الشارح المحقق ساقط وسيأتي مزيد تحقيق في هذا المقام

ان شاء الله تعالى وبهذا ظهر اندفاع ايرادهما على قوله فاذن المعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له معلومة عنده من غير ان يحل فيه فهو
اى العاقل الفاعل لذاته عاقل اياها اى المعلولات من غير ان يكون هى
اى المعلولات وصورها حالة فيه اى العاقل الفاعل لذاته فان ما من
الايراد متوجه عليه كما لا يخفى وجوابه ما ذكرناه فلا تغفل فانه قانون
ينفعك فى كثير من الالهيات ولكن يرد عليه انه اذا كان يعقله تعالى على ما
ذكره الشيخ لا يكون لتخصيص هذا الحكم بالمعلول الاول كما ذكره الشارح
المحقق وجه وجيه فتامل واذا تقدم هذا الكلام بين يديك والقيناه
عليه فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين
عقله لذاته فى الوجود الا فى اعتبار المعتبرين كما سبق مستوفى وحكمت
بان عقله لذاته علة لتعقله لمعلوله الاول بناء على ان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول والسادس من اعتراضات الاستاد الدوانى قدس سره
ان قوله فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا
فى الوجود من غير تغير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول وعقل
الاول تعالى له شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير تقتضى كون احدهما مباينا
للاول والثانى مقررا فيه تحكم بحت اذ المعلول الاول بالاعتبارات
الثلث التى لا يزيد عليها فى الخارج علة للمعلولات الثلث كما تقرر
فى موضعه فالعلل متحدة فى الوجود والمعلولات متباينة فيه انتهى مع ان
الايراد بعينه مذكور فى المحاكمات واشار المص فى الحاشية الاتية
الى جوابه ولما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعنى ذاته تعالى وعقله
لذاته اعتباريا محضا فاحكم بكونه اى التغاير فى المعلولين اعنى المعلول
الاول وعقل الاول له كذلك اى اعتباريا محضا وفى الحاشية قال
صاحب المحاكمات لما استحصل الشارح ظن المتكلم بمطلوبه بالمقدمات
الخطابية برهن على المط بانه قد ثبت ان المبداء الاول عالم
بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة
للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلول نفس
تعقله فانه لما كان العلتان متحدتين يلزم ان يكون المعلولان متحدين

متحدين لا محالة وكما ان تغاير العلتين ليس الا فى الاعتبار كذلك تغاير المعلولين
ولقائل ان يقول لا نم انه اذا كان التغاير بين المعلولين ايضا كذلك
الا ترى ان العقل الاول باعتباراته الثلثة العقل والنفس والفلك
لا شك انها متباينة غير متحدة بالذات تامل انتهى وقد اشار
المص الى جواب ذلك فى الحاشية والظ ان هذا ايضا دليل خطابى
لا برهانى كما يشعر به قوله فاذا حكمت فاحكم من غير تعرض لزوم التابع
للاول كما يشهد به الفطرة السليمة انتهى كلامه وفيه انه يلزم ان يكون
مثل هذا المحقق فى مثل هذا المطلب العالى خطابيا كلها لا يفيد اليقين
مع انه فى صدد اثباته بالبرهان المفيد اليقين واستبان منه ان
قوله فاذن وجود المعلول الاول فى الخارج هو نفس تعقل الاول
اياه من غير احتياج الى صورة مستفاضة مستانفة تحل ذات
الاول تعالى عن ذلك لا يثبت ببرهان يعتد به فى العلوم الحكمية
والسابع من اعتراضات المولى الاستاد عليه انه اذا كان وجود
المعلول هو نفس تعقل الواجب اياه وعقل الواجب امر اضافى
بالاعتبار عنه فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الايجاد
فلا يمكن صدورها بالاختيار والا لزم التسلسل او الدور فاذا لا يكون
صدور المعلول الاول بالاختيار بل بمحض الايجاب وفيه بحث لان
الكلام فى مذهب الحكماء ولا شك ان ذلك ليس محذورا عندهم فليس
هذا ايرادا على المحقق ثم بعد اثبات ذلك بما عرفته وتصوره فنقول
لما كانت الجواهر العقلية لعقلها ليس بمعلولات لها للجواهر العقلية
بحصول صور فيها فى الجواهر العقلية وارتسامها فيها وفى تخصيص
الحكم بالتى بمعلولات لها اشعار الى ان تعقل الجواهر العقلية لما هو
معلول لها ليس بحصول صور فيها بل بحضوره عندها لا كما العلم
فى النوعين وقد قال بعضهم ان علوم العقول حضورى لا حصولى
وقال بعضهم انه حصولى لا حضورى كما اختلفوا فى علمه تعالى وفيه اشارة
الى الجمع بين الرايين وفيه انه قد تقرر عند الحكماء لا سيما عند المحقق انه
لا مؤثر فى الوجود الا هو فيكون على هذا علمها بجميع الكائنات حصوليا

لاحضور يا فناس وهي اي الجواهر العقلية تعقل الاول الواجب ولا
موجود الا وهو معلول للاول الواجب على ما صرح به هذا الشارح في
هذا الشرح في جواب اسولة ابي البركات البغدادي حيث قال وقد
شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات
التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب
ان ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل المراتب شروطا معدة
لافاضته تعالى وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل
متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق
فانهم بينا هلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه
الى العلل الاتفاقية والوضعية والى الشروط وغير ذلك لما يكن في ذلك
منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه كانت جواب لما في قوله
لما كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود
اي على الوجه الذي يكون موجودا في الخارج عليه حاصلة فيها في الجواهر
العقلية ضرورة ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول كذا في الحاشية
وفيه بحث لان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وكون
علم الجواهر العقلية بالاول الواجب علما تاما غير م فانهم ايضا
كالبشر لا يعلمون الواجب ولا يعرفونه بكنه الحقيقة وبما كان
الواجب عليه في نفس الامر كما تقرر بينهم فلا يلزم ان يكون جميع صور
الموجودات حاصلة فيها والاول الواجب تعقل تلك الجواهر
والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه الشامخ اعتراض انه على هذا
القول يتعقل الواجب صور الموجودات الجزئية بواسطة حصولها
في الجواهر العقلية وتعقل الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك
الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية
انما يصح في الجواهر الجسمانية ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان
المجرد لا يدرك الجزئيات المادية الا بالآلات جسمانية ترتسم
صورها في تلك الالات ليست تلك الجواهر الآلات للواجب بل نفس
تلك الجواهر المجرد معلولة لذاته بذاته فلا يجري فيها المقدمة التي

التي مهدنا لتحقيق هذا المطلب ويمكن الجواب عنها بانها وان لم يكن
الالات للواجب لكنها كالالات له تعالى وارتسام صور الجزئيات
المادية يمكن ان يكون في القوى المادية للافلاك والاتها وهي بالنسبة الى
الجواهر العقلية كالالات وهي بالنسبة اليه تعالى كالالات وبالجملة
امر هذه المناقشة سهل فاذن لا يعزب لا يخرج عن علمه تعالى مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة اللازمة على
القدماء النافين لعلمه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور بنفسها و
المشائين القائلين باتحاد العاقل مع المعقول بل من غير لزوم محذور
من المحاذير اللازمة على الشيخ انتهى كلام المحقق الطوسي في الحاشية فان الوجود
ليس الا ذات الاول سبحانه وتلك الجواهر وما انطبع صورته فيها وعلمه
سبحانه بذاته عين ذاته وعلمه بتلك الجواهر وجودها وصدورها عنه وعلمه
بما انطبع صورته فيها بحضور الصور المنطبعة فيها الحاضرة عندها فانها حاضرة
عند الله تعالى والحاضر عند الحاضر حاضر ولا يخفى انه لما كان جميع كل ما عدا
الاول معلولا له وعلمه تعالى بمعلولاته وجودها عنده وصدوره عنه فاي
حاجة الى توسط الصور المنطبعة وتلك الجواهر في اعتبار علمه سبحانه بسائر
الموجودات الغير يحتاج اليه في اعتبار علمه بالمعدومات لا غير انتهى وانما
احتاج اليه في اعتبار علمه تعالى بالمعدومات لما تقرر من ان المعلوم وجب
ان يكون موجودا لان تعلق العلم باللاشيء المحض محال بديهة ولهذا قالوا
بالوجود الذهني وفيه اشكال قوي لان الموجود ايضا يجب ان يكون معلولا
ضرورة ان كل موجود لا يصدر الا عنه تعالى وصدور الاشياء عنه تعالى
لا يكون بعلمه بها قال الشيخ في تعليقاته ان صدور وجودها عنه بعد عقليتها
لها يلزم ان يكون موجودة عند عقليته لها فان المعقول يجب ان يكون موجودا
واذا كانت موجودة يجب ان يتقدم وجود عقليته لها فيتسلسل ذلك
الى غير النهاية فاذن يجب ان يكون نفس عقليته تعالى لها نفس وجودها هذا
كلامه وبه يندفع الاشكال القوي وبه تقرر الايراد الاول من الايرادين
المذكورين في الحاشية ويندفع ما ذكره ثانيا من الاحتياج اليه في علمه تعالى
بالمعدومات لانه اذا كان نفس عقليته تعالى لها نفس وجودها فلا يحتاج

ولا يؤيده ذلك انه قال الشيخ
في تعليقاته واذ هو تعالى مبدأ
كل شيء فهو يعقل ذاته ويعقل ما هو
مبدأ له وهو العقل الفعال و
يعقل ما بعده ولوازمه وما بعده
ذلك لا الى ما لا يتناهى
انتهى ولا يخفى
انه مطبق
على ما ذكره
المحقق
فافهم
منه

الى الصور المنطبعة وعلمه تعالى بالمعدومات لان المعدومات
انماهي معدومات بالنسبة الينا اما بالنسبة اليه تعالى المتعالي عن الزمان
والمكان فجميع الاشياء بالنسبة اليه تعالى في الازل موجودات بل واجبات
قال الشيخ في تعليقاته وقد يستشكل فيقال ان تلك الاشياء غير موجودة
بالفعل بالقوة فبعض علمه يكون بالقوة او يكون لا يعلمها فيقال ان كل شئ
فانه واجب بسببه وبالاضافة اليه فيكون موجودا بالفعل بالاضافة
اليه فسبب كل موجود انه يعلمه فاذا علمه فقد حصل وجوده فهو يعلم الاشياء
دائما وسياتي مزيد بحث فيه ان شاء الله تعالى هذا وقد اعترض بعض اجلة الشيخ
المحقق الطوسي الشيخ الفاضل جمال الدين يوسف بن مطهر الحلي في كتاب اسرار
الحكمة والخواجا حيدر الدين تركه في كتاب الحكمة الرشيدية بما معناه الاتراك
وغيرها ولنوردها بعد ما ذكره المص بقوله واورد عليه على الشارح المحقق بعض
شارحي فصوص الحكمة ان تلك الجواهر العقلية لكونها ممكنة حادثة مسبوقة
بالعدم الذاتي لا الزماني المنافي لاصول الفلاسفة وليس المراد من العدم
الذاتي انه العدم الذي منشاؤه ذات الممكن فان ذات الممكن لا يقتضي
شيئا من الوجود والعدم كما تقرر في موضعه معلولة للحق سبحانه قبل وجودها
لان ما لا يعلم لا يمكن اعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة
فكيف يكون علم الاول سبحانه بها عين وجودها او وجود الجواهر العقلية
فهو غيره وماهيته مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة لان العلم قد يكون واجبا
بالذات كعلمه تعالى ذاته بذاته وقد يكون صفة ذات اضافة وقد يكون
اضافة محضة بخلاف الهية فان قلت علمه تعالى بذاته مغايرة لعلمه
بمعلولاته وهذا العلم هو المسمى بالعقل قلت حقيقة العلم واحدة والمغايرة
بين افرادها اعتبارية اذ اختلافها بحسب التعلقات فهي لا يقدح
في وحدة حقيقته والحق تعالى يعلم الاشياء بعين ما يعلم به ذاته لا بامر
اخر ويمكن الجواب عنه بامرين انه لو لم يكن عقلية تعالى لها عين وجودها
لزم التسلسل وان وجوب معلوميتها قبل وجودها غير مسلم وقال العلامة
ابن المطهر الحلي وكيف يصح الحكم بان تعقل الشئ هو نفس وجوده في نفسه لكن الشئ في نفسه
فانه تعقل الشئ صفة العاقل ووجوده ليس صفة له على انه يلزم ان يكون علم

51 علم واجب الوجود مستفادا وان الامور الخارجية وان لا يكون عاقلا للشئ الا بعد
وجوده فالحوادث غير معقولة حال عدمها والاشياء التي ليست بمعاودة
عنه تعالى يلزم ان لا يكون معقولة له وجوابه ما مر آنفا وكلام الشيخ من ان جميع
الاشياء بالنسبة اليه تعالى موجود بل واجب الى اخر ما مر وفي كلام الشيخ
آنفا وما ذكره هذا الفاضل كله ساقط ولا يرد على الشارح المحقق لان
تحققه تعالى كما عرفت مباين لتعقل غيره فتامل وايضا يرد على الشارح
المحقق انه يبطل بذلك التحقيق في علمه تعالى العناية المفسرة عند الحكماء
بالعلم الازلي الفعلي وهو ان يكون سببا للوجود الخارجي المتعلق بالكليات
كليا وبالجزئيات كليا ايضا لانه تعالى يعلم الاشياء باسبابها والعلم
بالشئ باسبابها لا يكون الا كليا كما يجي البحث ان شاء الله تعالى السابق
ذلك العلم على وجود الاشياء وانما يبطل بذلك العناية لانها مقدم
وسابق على وجود الاشياء فكيف يكون العناية التي هو علمه تعالى بها عين
وجودها وتوضيح المقام ان القضاء عند الفلاسفة عبارة عن علمه بما ينبغي
ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى
عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدا فيضان الموجودات من حيث
جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني
باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء وعلى ما ذكره لا يبقى فرق بين القضاء
والقدر عندهم ويكون احدهما عين الاخر مع ان الفرق بينهما ثابت عندهم
ويمكن الجواب عنه بانه لم لا يجوز ان يكون الفرق بينهما عندهم بالاعتبار
لا بالذات وسبق العناية على وجود الاشياء يجوز ان يكون ذاتيا لا زمانيا
فتامل وايضا يلزم احتياج ذاته تعالى في اشرف صفاته الذي هو العلم على
ما مر في صدر البحث الى ما هو غيره صادر عنه في الحاشية فانه اذا كان علمه
سبحانه ببعض الاشياء بواسطة انطباع صورته في الجواهر العقلية يلزم احتياجه
سبحانه في العلم به اليها تعالى الله عما يقول الظالمون انتهى وفيه بحث
لان لقائل ان يقول استحالة ذلك غير مسلم عندهم قال الشيخ في تعليقاته
الاول هو السبب في لزوم المعلومات له تعالى ووجوبها عنه لكن على ترتيب
وهو ترتيب السبب والمسبب فانه مسبب الاسباب وموجب

معلوماته فيكون بعض الشيء متقدما عليه على بعض فيكون بوجه ما علة لان عرف
الاول معلولها والحقيقة فانه علة كل معلول وسبب لان علم كل شيء ومثال
ذلك انه علة لان عرف العقل الاول ثم ان العقل الاول كمو علة لان
عرف لازم العقل الاول فهو ان كان سببا لان عرف العقل ولوازمه
فبوجه ما صار العقل الاول علة لان عرف الاول تعالى لوازم ذلك
العقل ذلك الاول هذا كلامه وهو صريح فيما ذهب اليه المحقق ونؤيده
ما نبدأ ثانيا فتامل ولما كان مذهب المحقق عند بعض شارحي الفصوص بالجملة
والحق تعريضا عليه بان ما ذكره ليس بحق ان من انصف من نفسه علم ان الذي ابدع
الاشياء الابداع في اصطلاح الفلاسفة هو الايجاد لا عن مادة ومدة ولما
كان هذا موهما لان ابداع باعتبار نفس الماهيات وانها مجعولة بجعل
الجاعل عطف عليه قوله واوجدها اي الاشياء من العدم الى الوجود تنبيها على ان
ابداعها وايجادها باعتبار وجودها لا باعتبار الماهيات انفسها
فان الاشاعرة والاشراقية من الفلاسفة ذهبوا الى ان الماهيات مجعولة
بجعل الجاعل والصوفية الوجودية والمشاؤون من الفلاسفة على انها ليست
مجعولة بجعل الجاعل واثر الفاعل انما هو نفس الوجود سواء كان العدم زمانيا
كما في الحوادث او غير زماني كالقديم بالزمان كالعقل الاول على مذهب
الفلاسفة يعلم تلك الاشياء بحقائقها وصورها اللازمة تلك الصور
لها كالحقائق الذهنية والخارجية فان اللوازم للشيء على ثلثة اقسام
الاول ما يكون لازما للشيء من حيث هو هو وهو المسمى بلوازم الماهيات
والثاني لازم الشيء بحسب الوجود الذهني ودون الخارجي قبل ايجاده اياها
لم يكن اعطاء الوجود لها للاشياء وبعد ما فيه من المسامحة فان الوجود
امر اعتباري لا يتعلق به الاعطاء واثر الفاعل انما هو جعل المعلول
بحيث يصح ان ينتزع منه العقل الوجود وعلى ما تقرر في موضعه ففيه بحث
اما اولا فلان القبلية بالذات مسلم وهي لا ينافي ان يكون العلم بها
عين وجودها والقبلية بالزمان غير مسلم ولا بين ولا مبين واما
ثانيا فلان الايجاد والايجابي لا يتوقف على العلم فضلا عن ان يكون قبل
الايجاد وما يقدح في دعواه هذا اعني قبلية علمه تعالى على ايجاده اياه

اياه ما ستعقل من الشيخ الرئيس فلا تغفل وان كان علمه تعالى بالاشياء قبل
ايجادها فالعلم بها بالاشياء غير وجودها ضرورة امتناع كون السابق على
الايجاد عين المتاخر عنه فلكون العلم الاول سبحانه بها عين وجودها كما ذكره
المحقق بط وهو الغلط وفيه بحث اما اولا فلما عرفت آنفا من الايجاب
في مقدمات هذا الكلام واما ثانيا فلان كون علمه تعالى ببعض معلولاته
عين وجودها مما يجب قبولها على القائلين بالوجود الذهني على ما بينه
الشيخ في تعليقاته كما نبذة منه وتفصيله انه قال الشيخ في تعليقاته
كل ما يصدر عن واجب الوجود فانما يصدر بواسطة عقليته له وهذه
الصورة المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقليته لها لا انه يتميز احدهما
ولا يترتب احدهما على الآخر فيكون عقليته لها متميزا لوجودها عنه فليس
معقوليته لها غير نفس وجودها عنه فانه من حيث هي موجودة كما ان وجود
الباري تعالى ليس الا نفس معقوليته لذاته فالصور المعقولة له يكون
نفس وجودها عنه نفس عقليته لها والا ان كانت معقولات اخرى
علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في
تلك الصور ويتسلسل الى غير النهاية فانه يجب ايضا ان يكون قد عقلت
اولا حتى وجدت وذلك الى ما لا نهاية له او يكون انما عقلت لانها
وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها معقوليتها وعلة
وجودها وجودها وقال ايضا الصورة المعقولة اما ان يوجد عنه بعد ان يكون
معقولة فيكون قبل وجودها موجودة لانها ان لم يكن موجودة لم يكن معقولة
فان ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم اذا كانت موجودة لم يكن معقولة
ان يتقدمها عقلية لها وذلك الى غير النهاية والكلام في ذلك
كالكلام في هذا الا انها كانت معقولة وهي ايضا من لوازمه فيكون قد عقلت
بانه ايضا بواسطة صور معقولة اخرى والكلام في هذا كالكلام في هذه
فيتسلسل الامر هذا كلامه ولا شك انه برهان قاطع على انه يجب ان يكون
علمه تعالى ببعض معلوماته عين وجوده ضرورة ان تعلق العلم باللاشيء المحض
محض بديهية كما قالوا في اثبات الوجود الذهني ولا تخلص منه الا بمنع تلك
المقدمة ونفي الوجود الذهني كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فمن بدلها

وذلك لما قالوا في اثبات
الوجود الذهني ان تعلق العلم
باللاشيء المحض محال بداهة فان
ان ما هو غير موجود
لا يعقل
منه

او بالقول بارتسام الصور في
ذاته تعالى وقبول ان علمه تعالى
بمعلولاته عين وجودها الذهني
او بغيره من المذاهب الضعيفة
في علمه تعالى
بما سواه
منه

انه يبطل ما ذكره المحقق الطوسي لزمه ان يبطل هذا اولا حتى يمكن ابطال
ما ذكره نعم دليل المحقق ليس بشيء فعليك بالتوجه اللايق فانه من المضايق
ثم لما كان مذهب الشيخ في الاشارات اعني القول بارتسام الصور
في ذاته كما هو مذهب الاشاعرة حقا في نظر هذا البعض من شراح الفصوص
اراد ان يجيب عن ايرادات المحقق عليه فقال والقول باستحالة
ان يكون ذاته تعالى وعلمه الذي هو عين ذاته محلا للامور المتكثرة انما يصح
اذا كانت الامور المتكثرة غيره تعالى كما هو عند المحجوبين عن الحق من العلماء
الرسمية والحكماء المقيدين باحكام العقول المغلوبة للاوهام اما اذا
كانت تلك الامور المتكثرة التي هي الممكنات عينه تعالى من حيث
الوجود والحقيقة على ما علمت مما سبق من تحقيق مذهب الصوفية
القائلين بوحدة الوجود وغيره باعتبار التقييد والتعين فلا يلزم اي
كون ذاته تعالى وعلمه الذي هو عين ذاته محلا للامور المتكثرة وعدم لزوم
ذلك ظاهر وفي الحقيقة ليس حالا ولا محلا متغايرين بالذات بل شيء
واحد ظهر بالمحلية تارة وبالحالية اخرى فانه عند المحققين لا غيره وجود
الاغيار المسماة بالعالم عينه سبحانه فهو راحم في مقام جمع الاحدية مرحوم
في مقام التفصيل والكثرة كتعين الصورة المتجلية على القلب عين الصورة
القلبية في الحقيقة وان اختلفت بالقابلية والمقبولية واذا كان
العين واحدة وليس في الوجود غيره فالذي ظهر في صورة هو الذي ظهر في
صورة اخرى فعين النور هو عين الظلمة وعين الظلمة هو عين النور
وكذا جميع المتضادات لانها حقيقة واحدة ولما كان هذا الجواب
مجملا بل موهما لكون علمه تعالى بما عداه طرا بصورة زائدة على ذاته
وليس كذلك اراد المص قدس سره ان يبين ان علمه تعالى بذاته وبجميع
ما عداه ليس بصورة زائدة على ذاته ويزيد في تحقيق المقام فقال
زيادة تحقيق في ان علمه تعالى بذاته وبما عداه ليس بصورة زائدة
على ذاته وذلك لانه اذا علم الاول سبحانه ذاته بذاته لا بصورة
زائدة عليه مساوية له فهو باعتبار انه يعلم ويعلم يكون عالما ومعلوما
وباعتبار انه يعلم بذاته لا بصورة زائدة عليه يكون عالما فهناك

فهناك امور ثلثة لا تمايز بينهما الا بحسب الاعتبار قال الشيخ في تعليقاته
والباري هو عقل لانه هوية مجردة وهو عاقل لان ذاته له وهو معقول
لان هويته المجردة لذاته وكون ذات الباري عاقلا ومعقولا لا يوجب
ان يكون هناك اثنينية في الذات ولا في الاعتبار فالذات واحدة
والاعتبار واحد لكن في الاعتبار تقديم وتاخير في ترتيب المعاني ولا يجوز
ان يحصل حقيقة الشيء مرتين كما يعلم فلا يجوز ان يكون الذات اثنين
كما اذا عقلت انا معنى زيد يكون قد حصل ذاته في ذاتي فيكون هناك
اثنينية ذاتي العاقلة وذاته المعقولة واعلم ان القائل بان العلم هو
الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشيء بذاته وبصفات
ذاته اذ يلزم ان يحل في ذاته صور مساوية لذاته ولصفاته وذلك
اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودة عينية
وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينيين متماثلين
وايضا ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول
المثلين في محل واحد لا حلول احدهما في الآخر واخرى بان علم الشيء
بذاته وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك ان المعلوم
ههنا حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول صورته ففي علم الشيء بذاته
يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد
العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع
ان الحضور نسبة لا يتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار
كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس من حيث انها صالحة
لان يكون معلومة لشيء ما وبهذا التغاير يندفع الاشكال في علم
الشيء بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة
للاضافة واذا اعتبر كون ذاته منطويا على نفسه لحقه النورية اي
الظاهرية بنفسها المظهرية لغيره لان النور ليس الا الظاهر بنفسه المظهر
لغيره قال بعض المحققين بعد البسط في الكلام فالنظر الآن اسم النور
احق واولى بالمنير نوره من غيره او بالنير وذاته المنير لكل ما سواه فما عندي
انه لا يخفى عليك الحق فيه وبه يتحقق ان اسم النور احق بالنور

وفيه بحث لان التغاير الاعتباري
يستلزم ان لا يكون ذات الواجب
من حيث هي في غير اعتبار قيد ما
عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد
عالما بذاته من حيث هي لان الذات
مع القيد متحد في الوجود مع الذات
من حيث هي
فتامل
منه

الاقصى لا على الذي لا نور فوقه ومنه نزل النور الى غيره بل اقول ولا ابالي
اسم النور على غير النور الاول مجاز محض اذ كل ما سواه اذا اعتبر
ذاته من حيث ذاته لا نور له بل نورانيته مستعارة من غيره ولا قوام
لنورانيته المستعارة بنفسها بل بغيرها ونسبة المستعار الى المستعير
مجاز محض لو قال واذا اعتبر كونه في ذاته سببا لظهوره على من سواه
ففيه النورية كما قال في كتابه العزيز الله نور السموات والارض الاية
لم يكن بعيدا الا ان يقال انه يوهم الاحتياج في النورية الى غيره تعالى
وليس بشيء لانه لا غير عند الصوفية الوجودية كما مر مرارا واذا اعتبر
كونه تعالى واجد المعلومية غير فاقد لمعلومه شاهدا اياه اي معلومه
غير غائب عنه عن معلومه تعين نسبة الوجود والشهود والواجدية و
الموجودية والشاهدية والمشهودية قال بعض المحققين الواجد من لا
يعوزه شيء مما لا بد منه وكل ما لا بد منه في صفات الالهية وكمالها فهو
موجود لله تعالى فهو بهذا الاعتبار واجد وفي مقابلة الفاقد والشاك
يرجع معناه الى العالم مع خصوص اضافة الى الامور الظاهرة ولا شك
ان علمه تعالى بذاته تعالى وبهذه الاعتبارات التي هي صفاته لا يحتاج
الى صورة زائدة عليه على الذات فثبت ان علمه تعالى بذاته وصفاته
عين ذاته وليس بصورة زائدة على ذاته اما في الذات فظ واما في الصفات
فلانها بانفسها حاضرة عنده فكذا عنده تعالى وكذلك علمه تعالى بماهيات
الاشياء وحقايقها والكلية سويتها اي حقايقها الجزئية ذهنية كانت او خارجية
لا يحتاج الى صورة زائدة على ذاته تعالى فثبت ان علمه تعالى بذاته وصفاته
وجميع ما سواه من الممكنات ليس بصورة زائدة عليه وهو المط اما الاولان
فظ مما مر واما الثالث فلما اشار اليه بقوله فان ماهيات الاشياء وهوياتها
بالمعنى الذي ليست عبارة الا عن الذات المتعالية ملتبسة بامثال هذه الاعتبارات
المذكورة التي هي الواجدية والموجودية والشاهدية والمشهودية وقد
ظهر مما مر مرارا ان هذه الدعوى فانه قد ظهر ان كل معلوم موجود فهو حق ظهر
في صورة الماهيات والهويات قال المص في شرح النقش حقايق اشياء
متعينات و متميزات وجود حق است سبحانه در مرتبه علم ومنشا ان تعينات

تعينات وتميزات خصوصيات شؤون واعتبارات ذاتست وغيب
ذات الوجود يتجلى بصفة من الصفات فتعين وتميز عن الوجود المتجلي
بصفة اخرى فيصير حقيقة ما من الحقايق الاسمائية وصورة تلك الحقيقة
في علم الحق سبحانه هي المسماة بالماهية والعين الثابتة هي الصور الاسمائية
المتعينة في الحضرة العلمية وتلك الصور فائضة من الذات الالهية بالفيض
الاقدس والتجلي الاول بواسطة الحب الذاتي وطلب مفاتيح الغيب
التي لا يعلمها الا هو ظهورها وكمالها فان الفيض الالهي ينقسم الى الفيض
الاقدس والفيض المقدس وبالاول يحصل الاعيان واستعداداتها
الاصلية في العلم وبالثاني يحصل تلك الاعيان في الخارج مع لوازمها
وتوابعها المنكشفة صفة اخرى للذات كالمتعالية التعقل بعضها
عن بعض جمعا وفرادى على وجه كلي لا يمتنع نفس تصوره عن وقوع الشركة بين
كثيرين او جزئي يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة وفيه رد على الفلاسفة
القائلين بان علمه تعالى بجميع ما سواه ليس الا بوجه كلي في الحاشية بمعنى انها
تحدث في تعقل الحق سبحانه عما يليق به بل تعقل البعض متاخر الرتبة عن
البعض وكلها تعقلات ازلية ابدية على وتيرة واحدة انتهى والمقصود
منه واضح وفي تاخر رتبة البعض في التعقل عن البعض ما مر قال الشيخ في
تعليقاته وهو يعقل ذاته ولوازمه ولوازم لوازمه الى اقصى الوجود وكل المعقولات
حاصلة له حاضرة عنده بالسواء في كل حال اعني قبل وجودها ومع وجودها لا تتغير
بوجه وهو تعقل الاشياء معا ولا يعقلها شيئا فشيئا حتى يستكمل بمعقول او يحتاج
الى معقول احد فان عقله بالفعل فهو يعقل الاشياء معا دائما وتعقلها الى لا نهاية
له والعقول البشرية لانها بالقوة ليس بالفعل لا يعقل الاشياء معا ولا الى ما
ولا الى لا نهاية بل يعقلها شيئا فشيئا ويتسبب بما يعقله الى ما يعقله هذا واذا
كان ماهيات الاشياء وهوياتها عين الذات المتعالية فلا يحتاج الواجب
لذاته في العلم بها بالماهيات والهويات الى صورة زائدة على الذات
كما لا يحتاج اليها في علمه سبحانه بذاته وظني ان الاقدمين من الحكماء لم يريدوا
بقولهم صفات الواجب عين ذاته الا هذا المعنى الذي حقق في هذا المقام
واذا لم يحتج في العلم بها الى صورة زائدة عليه ولا فعل هناك ولا قبول الا

بعضهم ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر والقابل بعينه هو
الفاعل فالعين الغير المجعولة عينه تعالى والفعل والقبول له يدانه فهو الفاعل
باحدى يديه والقابل بالاخرى والذات واحدة والكثرة نقوش
فصح انه ما اوجد الشيء الا نفسه وليس الايجاد الا الظهورة واذا كان الامر
كذلك فما ذكره المحقق الطوسي من انه يلزم ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا
معا مدفوع لانه انما يتصور فيما اذا كان هناك غير ولا غير ههنا
في الحقيقة فلا فعل ولا قبول لانهما بالضرورة انما يتصور بين المتغايرين
ذاتا ولا حال ولا محل قال المحقق من ان مذهب الشيخ في الاشارات
قول بكونه تعالى محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك
علوا كبيرا فان ذلك انما يتصور اذا كانت معلولاته الممكنة متعلقة
للذات الواجب لذاته وليس فليس ولا احتياج في شيء من كمالاته
الى ما هو غيره صادر عنه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا الا ان
العقل الاول مثلا هو عين الواجب في الوجود والحقيقة فلا يرد
ايراد بعض شارحي الفصوص على المحقق فيما قال ان علمه تعالى بما
عداه انما هو تصورها المرتسمة في العقل الاول لانه هو الواجب في الوجود
والحقيقة وقد قررنا كلام المحقق واجبنا عن هذا المحذور فيما قبل فلا
وههنا اشكال وهو ان ما ذكرته من ان لا فعل هناك ولا قبول
وغير ذلك من الامور المنفية مناف في الجملة لما قالت الصوفية
الوجودية من ان الاعيان الثابتة وماهيات الاشياء اثر الفيض
الاقدس وتنجيته وجوابه بوجه لا تكلف فيه لا يخفى على غيره ثم لما فرغ المص عن
التفصي عن الاشكال الذي هو المشهور بين الرجال بالداء العضال
اعني كيفية علمه تعالى بما سواه من الممكنات بوجه يكون علمه بما سواه
عين علمه بذاته وعلمه بذاته عين ذاته على وجه يوافق مسلك
الصوفية الوجودية واما على مسلك الحكماء فلا يخلو الكلام عن اختلال
اشار الى تحقيق مذهب الحكماء بوجه يوافق مسلكهم او نقول لما فرغ
المص عن بيان مذهب الحكماء في كيفية علمه تعالى بما سواه اراد ان
يشير الى البرهان على انه تعالى عالم بما سواه بوجه يوافق مذهب محققيهم

مذهبهم فيه فان ما سبق من مذهبهم ليس بمحقق ولا منقح او نقول
لما فرغ عن التفصي عن هذا الاشكال اراد ان يشير الى التفصي عن اشكال
اخر في هذا الباب وهو ان علمه تعالى بالجزئيات هل هو بوجه كلي كما
ذهب اليه الحكماء او بوجه جزئي كما ذهب اليه الملّيون وكثير في الحكماء
فانه من غوامض المباحث فهذا لا مقدمة وقال في ان علمه تعالى بذاته
منشأ لعلمه تعالى بسائر الاشياء وقالت الحكماء تعلم الاول سبحانه الاشياء
بسبب علمه بذاته هو المدعى يتضمن دعويين وبرهانين احدهما ما اشار
اليه الشيخ في تعليقاته حيث قال الباري تعالى يعقل كل شيء من ذاته تعالى لا من ذلك
الشيء ولا من ذاته ولا من وجوده ولا حال من احواله فانه لو كان تعقله لا من ذاته
بل من خارج عن ذاته لكان فيه انفعال ويكون هناك قابل لذلك المعقول
لانه يكون بعد ما لم يكن وعلى الجملة يكون له حال لا يلزمه عن ذاته وبرهان
ثانيهما وهو ان علمه بذاته تعالى سبب لعلمه تعالى بالاشياء ما اشار اليه المص
بقوله لانه تعالى يعلم ذاته التي هي مبدأ لتفاصيل الاشياء ومبدأ اخراجها
من الاجمال العلمي الى التفصيل الوجودي وتميز بعضها عن بعض فيما يختص به اي يعلم
ذاته من حيث انها مبدأ لتفاصيل الاشياء فيتضمن علمه بذاته علمه بها لكون
علمه تعالى امر بسيط غاية البساطة هو مبدأ العلم ومنشأوه بتفاصيلها
اي بتفاصيل الاشياء وسواء هذا الامر البسيط المذكور عنده تعالى بذاته وقد
عرفت ان علمه بذاته عين ذاته فيكون هذا الامر البسيط عين ذاته ومعنى
كونه عنده انه غائب عن ذاته لانه واحد لذاته شاهد لها كما مر وانما قلنا ان
هذا الامر البسيط المذكور هو علمه بذاته تعالى فان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلولات سواء كانت تلك المعلولات بواسطة او لا يكون بواسطة
قال بعض العلماء العلم بالعلة يقع على ثلثة معلولات اقسام احدها العلم بها
من حيث هي ذات وماهية وحقيقة لا من حيث عوارضها ولوازمها و
العلم بها على هذا الوجه لا يوجب العلم بالمعلول لا تاما ولا ناقصا الثاني
العلم بها من حيث هي علة لمعلول وههنا يلزم من العلم بها العلم بالمعلول
من جهة المعلولية اذ العلم بالعلية علم باضافة امر الى آخر والعلم بالاضافة يستلزم
العلم بالمضافين لكن لا يستلزم العلم التام بالمعلول الثالث العلم بها

من حيث هي هي ومن حيث لوازمها واعراضها وملزوماتها ومعروضاتها
وما لها في نفسها ولها بالقياس الى الغير ولا شك ان العلم بالعلة على هذا الوجه
يستلزم العلم التام بالمعلول هذا كلامه واعترض عليه بان العلم بالمعلول
من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك من غير فرق مع انهم
يدعون الفرق وذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول
فان قيل معروضات العلة ليس ملزومات للمعلول قلنا كذلك عوارض
المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان
العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في موارد متعددة
كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات لكونه تعالى عالما بذاته واثبات
علم غيره من المجردات بمعلولاته كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل
فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدا الاول تعالى
عالما بذاته من جميع الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه واذا
كان كذلك فالعلم بذاته التي هي علة فاعلية اي علة تامة بمحض الذات
المعلول الاول يتضمن العلم به بالمعلول الاول اي يستلزم العلم به ثم المجموع
من ذاته والمعلول الاول علة قريبة اي علة تامة للمعلول الثاني فيلزم العلم
اي بالمعلول الثاني ايضا كذلك وهكذا الى اخر المعلولات بان يقال
ثم المجموع من ذاته تعالى والمعلول الاول والمعلول الثاني علة قريبة للمعلول
الثالث فيلزم العلم به ايضا وقس على هذا في جميع الموجودات وههنا كلام
يجب عليك ان تعرفه قال الشيخ في تعليقاته ان الاول يعلم الاشياء من
ذاته فيعرف ان هذا سبب لذاك وان ذاك سبب لذلك معرفة
بسيطة لانه يعرف السبب اولا ثم يعرف بقياس ان ذاك السبب سبب
لذلك المسبب كما تعرفه نحن فيتكرر معرفته بان يعرف ذلك اولا ثم يعرفه
ثانيا بانه سبب هذا واذا كان كذلك فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع الموجودات
الذهنية والخارجية كلها لان كلها معلولات اجمالا وفيه بحث لان
المعقول من العلم الاجمالي هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة ويحل الى
العلوم بالاجزاء وينفصل اليها كما ذكر المص قدس سره بعيد ذلك في الحالة
البسيطة التي يجدها النفس من نفسها كما في المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا

على ما هو المشهور بينهم وان كان فيه للمتاخرين مناقشة مشهورة بين المحصلين منه

اجمالا كما ذكر الشيخ ولا يتصور شيء منها ههنا لان المعلولات ليست مما ينحل
اليه العلة وكذلك العلم بالعلة ليست مما ينحل الى العلم بالمعلولات وهو ظ
واما الثاني فلانه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فلا يمتنع حصوله لما امتنع
عليه حمل القوة والامكان اعني الواجب لذاته وسياتي تمام الكلام فيه ان شاء
الله تعالى واذا تضمن علمه بذاته العلم بجميع الموجودات اجمالا فاذا
فصل ما فيه اي في علمه بذاته امتاز بعضها اي بعض المعلومات عن بعض
فصارت تلك المعلومات مفصلة فهو اي علمه بذاته كما هو بسيط يكون ذلك
الامر البسيط مبدا التفاصيل امور متعددة هي العلوم المتعددة
المتكثرة بتكثر متعلقاتها كذا في الحاشية وفيه اشارة الى ان توهم لزوم
التكثر في علمه تعالى بواسطة العلوم المتعددة المتكثرة حيث تكثرت المعلولات
ووجه الدفع ان تكثر العلوم وتعددها ههنا ليس الا بتكثر الاضافات للامر
الواحد الذي هو علمه تعالى الى متعلقاتها فلا يقدح في وحدته ولا يلزم التكثر في علمه
كما انه لا يقدح كثرة الوجود المطلق باضافاته الى الممكنات في وحدة الحقيقية
على ما هو التحقيق وجوده على مذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود وكما ان
ذاته تعالى بلا واسطة او بواسطة مبدا وعلة لخصوصيات الاشياء وتفاصيلها
كذلك علمه تعالى بذاته مبدا للعلوم بالاشياء وتفاصيلها ولما كان
فيه نوع خفاء بعد اورد له نظيرا تقريبا الى افهام المتعلمين فقال ونظيره
اي نظير كون علمه تعالى بذاته متضمنا للعلوم بالاشياء ما يقال في تضمين
العلم بالماهية العلم باجزائها اجمالا وكون العلم بالماهية مبدا التفاصيل
اي لتفاصيل الاجزاء والعلوم بها فانه اذا علم المركب بحقيقته حصل في
الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء
والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع
حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا
توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة منكشفة بعضها
من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى
مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم
بالقياس الى المعلوم فانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان

اجزاوه معلومة بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها
على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فالعلم بها على معلومه مرتبتان احدهما
اجمالي والاخر تفصيلي هذا هو الحق في الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي
كما صرح به سيد المحققين قدس سره في كتبه وفيه بحث لما عرفت مما مر ان علمه
تعالى بما عداه بواسطة علمه بذاته ليس من هذا القبيل وكون الغرض من المثال
تقريب وتوضيح لا يجدي لانه لا بد من مناسبة في الجملة وهي ههنا مفقودة
وقال بعض المحققين واعلم ان فرقة من الذاهبين الى ان علمه تعالى فعلي زعموا
انه تعالى يعلم ذاته فيعلم كونه مبدأ الجميع ما يقتضيه ذاته من معلولاته
على ما هي عليه في الوجود ولكونه نفس ذاته فعلمه بلوازم ذاته منطو في علمه
بذاته ثم انه قد جعل هذا العلم من قبيل علمنا المسمى بالاجمالي لئلا يلزم تكثر
في ذاته ولقائل ان يقول ان المفهوم المركب منه ومما يخرج عنه لا يمكن
ان يكون نفس ذاته ولا حاصلا فيه بل جاز ان يكون من لوازمه وح كان
حاله سائر معلولاته القائمة بذاتها بعينها وقال خاتم المحققين الدو
قيل علمه بالممكنات منطو في علمه تعالى بذاته لان ذاته على ما هو عليه
من الصفات معلومة له تعالى ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات
على الترتيب الواقع فيعلم انه مبدأ لها فيعلمها في علمه بذاته من غير ان
يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته وانه يعلمها اجمالا في علمه بذاته كما
انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري عالما حيا قادرا بذاته والا لم يكن علمنا
بذاتنا على ما هي عليه وليس بشيء وذلك لان كون العلم بالعلة بعينه
العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورتها مع ان المعلول
مباين للعلة لا يخفى كدره اذ المعقول من العلم الاجمالي هو ان يكون العلم
بالكل دفعة واحدة وينحل الى العلوم بالاجزاء وينفصل اليها وليس
المعلولات مما ينحل اليه العلة فذلك يفضي الى ان يكون العلم باحد
المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم بالمضايف الآخر ولا يخفى بعده
فان قلت بالعلة يستتبع العلم بالمعلول كما هو المشهور نحو سائر
المتضايفين قلت لو سلم انه كذلك فلا نم ان العلم بها عين العلم
بالمعلول والمط ههنا لانا نريد ان نحقق علم الواجب بحيث لا يقتضي

57

لا يقتضي الكثرة في صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام قال الشيخ
في تعليقاته علم الاول ليس مثل علمنا قال العلم فينا على نوعين علم يوجب
التكثر فالذي يوجب التكثر يسمى علما نفسانيا والذي لا يوجبه يسمى عقليا
على ما يجيء شرحه ومثال ذلك انه اذا كان رجل عاقل يكون بينه وبين
غيره مناظرة فيورد صاحبه كلاما طويلا فيأخذ العاقل في جواب
تلك الكلمات فيعرض لنفسه خاطر ولا يستيقن بذلك الخاطر انه يورد
جواب جميع ما قاله من غير ان يخطر بباله تلك الاجوبة مفصلة ثم يأخذ
بعد ذلك في ترتيب صورة صورة وكلمة كلمة ويعبر عن ذلك التفصيل
بكلمات كثيرة وكلا العلمين علم بالفعل فانه بالخاطر الاول تيقن
بانه عنده اجوبة جميع ما قاله صاحبه وذلك التيقن هو بالفعل وكذلك
الثاني ايضا علم بالفعل فالاول علم هو مبدأ لما بعده وفاعل للعلم
الثاني والثاني هو علم الثاني يوجب الكثرة والاول لا يوجب
الكثرة اذ العلم الاول اضافة الى الكل واحد من التفاصيل ثم الاضافة
لا يوجب الكثرة على ان الكل تفصيل عن تلك التفاصيل معقولا على
الوجه الاول اعني معقولا كليا ينقسم الى تفاصيل اخرى كثيرة ومغايرة
كثيرة فانه اذا كان قياس تصحيح مقدماته باقية كثيرة اخرى لكل
واحد من هذه الجملة معقول كلي يصدر عنه تفصيل يجب فعلم واجب الوجود
يكون على الوجه الاول بل اشد بساطة وابلغ تجردا انتهى كلامه و
واعترض عليه المتأخرون كشيخ الاشراق وغيره بان هذا العلم علم
بالقوة لا بالفعل واليقين الذي حكم الشيخ انه بالفعل ليس هو العلم بكل
واحد من الاشياء والنزاع انما هو فيه لا في هذا اليقين وذكره الشيخ
انه بالفعل قال في الحكمة الرشيدية واما الحالة البسيطة التي تجدها
النفس من نفسها فهو مجرد استعداد وتمكن نفساني فالعلم الاجمالي
بالقوة القريبة الى الفعل ايضا وليس علما بالفعل فامتنع حصوله لما امتنع
عليه حمل القوة والامكان وفيه ايضا انه قد صرح الشيخ في اول
التعليقات بان العلم ليس موجود الاضافة فقوله اذ العلم الاول
اضافة ان اراد انه مجرد اضافة كما هو المتبادر منه فلا شك انه مناقض

لما ذكره في اول هذا الكتاب فظهر عليك ان مذهب الحكماء في كيفية علمه تعالى
بالاشياء لا يخلو عن الاختلال والاشكال واعلم ان مذهبنا ههنا
تحقيقا يناسب مذاق المتألهين من الحكماء والصوفية وهو انه قد
تقرر عندهم ان وجود جميع الاشياء ليس الا بانه نسبة مجهولة الكيفية
الى حضرة الوجود كما مر ان لا بعروض الوجود بالمعنى الاعتباري لها
كما ذهب اليه الظاهريون من المتكلمين والحكماء ولا شك ان هذه
النسبة كما كانت كافية في وجود الاشياء فهي كافية في كونها معلومة
له تعالى قال بعض المحققين فكل موجود فله الى الواجب تعالى نسبة ما
وللواجب الى كل موجود وجه وكل موجود فهو حاضر للجواب والواجب
مغاير لكل موجود وما ليس بحاضر للجواب فهو معدوم اذ ليس له اليه
وجه ولا وجه الحي القيوم لم يكن للموجودات اصلا وجود كما يقال
في النظر العامي لولا وجه الشمس المقوم لوجود الشعاعات المنبسطة
على الارض لم يكن للشعاعات اصلا وجود واذا كان للواجب
الى كل شيء وجه كان بالضرورة يكون عالما بكل ذرة من ذرات الوجود
فهذا غاية العقل في عرو جه فافهم فانه دقيق ولا خدشة فيه الا ان
يقال انه رد الى الجهالة وجوابه غير خاف على اصحاب التحقيق ثم
المص بعد تحقيق مذهب الحكماء في علمه تعالى بما عداه يريد ان يحقق قولهم
في علمه تعالى بالجزئيات من حيث انها جزئية بوجه يوافق مذهب المتكلمين
والمليين فاشار اولا الى ان دليل الحكماء على اثبات علمه تعالى بما عداه
يدل على اثبات علمه تعالى بالجزئيات من حيث انها جزئيات فقال
ولا يذهب عليك اي لا يخفى انه يلزم من ذلك الدليل المذكور
للحكماء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئيات اي من حيث يمنع
نفس تصوره عن وقوع الشركة بين كثيرين متغيرا كان او ثابتا كما هو
الظ وانما قلت ان علمه تعالى بالجزئيات يلزم من ذلك الدليل لان
الجزئيات ايضا معلولة له كالكليات فيلزم علمه تعالى بها بالجزئيات
ايضا كما يلزم علمه بالكليات وفيه بحث لانه ان اراد بقوله فيلزم
العلم بها ايضا انه يلزم العلم بالجزئيات ايضا بوجه كلي فهو مسلم ولا نزاع

ولا نزاع للحكماء فيه فلا يجدي لانه لا يتم التقريب لان المدعى انه يلزم العلم بها
من حيث انها جزئيات كما صرح به وان اراد انه يلزم العلم بها ايضا بوجه
جزئي فلزومه منه غير مسلم لما تقرر عندهم ان العلم بسببه يعلم كلي ولهذا قال صاحب
المواقف واما مسلك الحكماء فلا يوجب الا علما كليا فان المعلوم ماهية
كذا اما وحدها كما في المسلك الاول او مع كونها معللة بكذا كما في المسلك
الثاني والماهية كلية وتقييد الكلي بالكلي مرات كثيرة لا تفيد الجزئية فضلا
عن تقييده به مرة واحدة ويمكن الجواب عنه بالمراد منه هو الثاني لانهم
زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم التام بخصوصيات معلولاتها
الصادرة عنها بوسط او بغير وسط قال في شرح الملخص والحق ان المعلوم بالسبب
قد يكون على وجه جزئي وذلك لان الاشخاص من حيث هي اشخاص معلولة وذلك
ظاهر ومنتهية في سلسلة الحاجة الى واجب الوجود لما مر والعلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول لما سبق فيلزم من هذه المقدمات ان يستلزم علم الواجب بذاته تعالى
علمه بالاشخاص الزمانية من حيث هي اشخاص فقد علم من هذه الاشخاص من العلم بها
مع انها ليست كلية بل جزئية والحكماء يمنعون من ذلك ويقولون علمه تعالى
بالجزئيات على وجه كلي اي يعلم ماهية الجزئي معروضة بالعوارض الكلية واليه
اشار المص بقوله وقد اشتهر نقلهم عن الحكماء انهم ادعوا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات
من حيث هي جزئية اي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم
تغير العلم وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته واليه اشار المص بقوله
لاستلزامه اي لاستلزام علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية التغير في صفاته
الحقيقية الموجودة حقيقة كالعلم عندهم لما مر من ان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم
وهو محال على علمه تعالى والحاصل ان تعلق العلم بالشيء الزماني المتغير لما يلزم ان يكون
زمانيا فيلزم تغيره وقال الامام ان اللائق باصولهم ان الجزئي ان كان متغيرا
او متشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم و
في الثاني الافتقار الى الآلة الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها
متشكلة وان لم تكن متغيرة في ذواتها وصورها وكالصور والاعراض فانها
متغيرة ومتشكلة واما ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذوات
المجردات فلا يستحيل بل يجب العلم به على ما تقرره الحكماء من انه تعالى عالم بذاته

الذى هو مبدا للعقل الاول بالذات ولا شك ان كلا منهما جزئى
هذا كلامه ولا يخفى انه لزم على ذلك التناقض فى كلام الحكما تناقض ظاهر
كما اعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكا قد ناقضوا كلامهم
فان الجزئيات معلولة له تعالى كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه
تعالى بها ايضا لكنهم التجاوا فى دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب
مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم
بموانع يمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم فى العلوم العقلية وفيه بحث اما اولا
فلان ما ذكرنا فى الواجب مع انه هو الحق عند مثل الكاتبى الذى هو اساطين
الحكما والفلاسفة ليس بحق عندهم لان المعلوم بالسبب لا يمكن بوجه جزئى
اصلا لان المعلوم بالوجه الجزئى لا يكون الا المعلوم باحد الحواس المشار
اليه بالاشارة الحسية ولا شك انه لا يتصور ذلك الا بعد وجود المعلوم
واحساسه والمعلوم بالسبب معلوم قبل وجوده فى الخارج واحساسه
باحد الحواس بل بسبب العلم بسببه وعلته فالحق ان المعلوم بالسبب
لا يمكن ان يكون بوجه جزئى فلا حاجة لهم الى تخصيص القاعدة العقلية لانه
لا يلزم من قاعدتهم المذكورة علمه تعالى بالجزئيات من حيث انها جزئيات
بل اللازم منها علمه تعالى بها جميعا بوجه كلى قد قالوا به فاندفع التناقض من
كلامهم وسقط هذا الوجه من اصله واما ما جعله الكاتبى دليلا على صحته فلا يدل
عليه لان ما ذكره لا يتم الا اذا كان العلم بالعلة يوجب الاحساس بالمعلول
لان العلم بالمعلول بوجه جزئى لا يحصل الا بالاحساس به على ما صرح الشيخ فى
مواضع من تعليقاته وليس كذلك لما ذكره من ان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول لا الاحساس به فان قلت صدور المعلول عن الفاعل يتوقف
على العلم بالمعلول بوجه جزئى قال فى الاشارات الراى الكلى لا ينبعث
عنه الشوق الجزئى وبينه الشراح بان نسبة الكلى الى جميع جزئياته سواء ولذلك
اثبتوا فى الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هى مبدا التخيل الحركات
الجزئية وربما سماه بعضهم نفسا منطبعة فلا يصح ما ذكرت من دفع التناقض
بين كلامهم قلت قد صرح بعضهم بان المعلول الذى لا مثل له من نوعه كالشمس
والعقل الفعال يصح صدوره عن راى كلى وقد صرح به شيخهم ورئيسهم فى التعليقات

قال الشيخ فى تعليقاته الكلى الذى
يلزم عنه الجزئى لا ينفرد فانه يعلم
انه كلما كان كذا لزم عنه كذا او هذا
لازم عن هذا الكلى الذى
فى معلومه فلاحظ
حاشيه ما فيه
منه

فى التعليقات ايضا ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه من غير
مجموع المعروض والعارض منحصرا فى فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له
من نوعه على ان لا فرق بين النوع المنحصر فى فرد والعرض المنحصر فيه وهذا الحكم وجوز
الحق فى المقام ان الفاعل بالاختيار بالمعنى المتعارف عند المتكلمين والحكما
يتوقف فعله على التصور الجزئى واما بالمعنى الذى لا ينافى الايجاب كما اثبته
الفلاسفة القائلون بالايجاب فيتوقف فعله على التصور الجزئى غير بين ولا مبين
فلا يلزم من قاعدتهم المقررة بينهم علمه تعالى بالجزئيات من حيث هى جزئيات
فلا يلزم التناقض بين كلاميهم كما ذكرناه فلا يتم ما ذكره المص قدس سره واما
ثانيا فلان ما نقله عن الامام من ان ذوات المجردات مما يجب العلم بوجه
جزئى فغير مسلم لان علمه تعالى بالعقل الاول وغيره من ذوات المجردات انما هو
من جهة العلم بسببه وهو لا يكون الا كليا لان العلم بوجه جزئى لا يكون الا بالاحساس
ولهذا صرح الشيخ فى اول تعليقاته بان علمه تعالى بالعقل الاول بوجه كلى بعد
ما صرح اولا بان علمه تعالى بجميع ما عداه لا يكون الا بوجه كلى ومع ان كتب
الحكما لا سيما كتب الشيخ لا سيما تعليقاته مشحونة بنفيهم علمه تعالى بالجزئيات
بوجه جزئى بوجه لا يمكن انكاره ومع ان التزامهم ذلك اشهر من كفر ابليس
هو باعث لزوم التناقض على الحكما انكر ذلك بعض المحققين على ما اشار اليه
المص بقوله ولكن انكره اى انكر ادعاء الحكماء انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث
هى جزئيات بعض المتاخرين هو المحقق الطوسى فى الحاشية فى رسالته
المعمولة فى جواب اسولة الشيخ صدر الدين القونوى قدس سره انتهى
والغرض منه دفع وهم من يتوهم ان نسبة هذا الانكار اليه افتراء بلا امتراء لانه
صرح فى الاشارات بما اشتهر عن الحكما من نفيهم علمه تعالى بالجزئيات من حيث
هى جزئيات مما احال عليهم على الحكما من لم يفهم كلامهم قال الامام فى المطالب
العالية من الناس من يحكى عن الفلاسفة انهم يقولون انه تعالى غير عالم بالجزئيات
وهذه الحكاية فيها نظر وذلك لان ذاته المخصوصة ذات معينة ولا معنى
للجزئى الا ذلك فيكون عالما بالجزئى وايضا انه لذاته علة للعقل الاول
والظاهر من مذهبهم انهم يعترفون بكونه تعالى عالما به من حيث انه هو بل الصحيح
يقال انهم ينكرون كونه تعالى عالما بالمتغيرات من حيث انها متغيرة وينكرون

كونه تعالى عالما بالجسمانية بحسب مقاديرها العينية المخصوصة هذا كلامه وفيه
بحث لان نفي تعلق علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئيات مما صرح
به الحكماء في كتبهم بوجه لا يمكن انكاره قال الشيخ في تعليقاته واما انه كيف
يكون علمه تعالى فهو ان يكون بسبب اعني ان يكون يعرف الموجودات
كلها على وجه كلي واذا كانت الاشياء كلها واجبة عنه الى اقصى الوجود فانه
تعالى يعرفها كلها اذ كلها من لوازم لوازمه واذا علم ان كل ما كان كذا كان كذا
اعني جزئيا وكلما كان كذا جزئيا آخر وتكون هذه الجزئيات على الوجه الكلي الذي
لا يتغير الذي يمكن ان يتناول اي جزئي كان لا هذا المشار اليه الآن هذا الجزئي
لما يخص في الاسباب مخصصة جزئية ايضا والجزئيات قد يعرف على وجه
كلي ما لم يكن مشارا اليها او مستندة الى المشار اليه مثال ذلك انك اذا
قلت في سقراط فنقول هو الذي ادعى النبوة وقتل ظلما وابن بلك فان
هذا الكلام يمكن حمله على كثيرين ما لم يستنده الى شخص فنقول هو ان هذا الانسان
المشار اليه فان سقراط مشار اليه اذا اسندته الى المشار اليه
فواجب الوجود لا يجوز ان يكون علمه بالجزئي بحيث يكون مشارا اليه
كالكسوف مثلا هذا الكسوف المشار اليه او الكسوف الذي في هذا
اليوم او غدا فانه تعالى يعرف غدا ايضا على وجه كلي فانه تعالى يعرفه
بعد زمان كذا او حركة كذا فلا يعرفه مشارا اليه ثم قال فيها ايضا
وكذلك يعلم ان العقل الفعال واحد وان كان تعقله على وجه كلي و
علمه بان هذا الكسوف شخص لا يدفع المعقول الكلي والعلم ما يكون بالاسباب
والمعرفة ما يكون بمشاهدة والعلم لا يتغير البتة ولو كان جزئيا فان علمنا
بان الكسوف غدا يكون مركبا من علم ومشاهدة ولو كان غدا لم يكن
مشارا اليه بل كان معلوما باسبابه لم يكن الا علما كليا ولم يكن يجوز ان
يتغير ولم يكن زمانيا فان كل علم لا يعرف بالاشارة وبالاستناد الى شخص
مشار اليه كان بسبب والعلم بالسبب لا يتغير ما دام السبب موجودا
لكن العلم الذي يتغير هو ان يكون مستفادا من وجود الشيء ومشاهدته فواجب
الوجود منزه عن ذلك اذ لا يعرف الشيء من وجوده فيكون علمه زمانيا
ومستحيلا ومتغيرا ولو كنا عرفت حقيقة الواجب الوجود وما يوجبه ذاته

ذاته من صدور اللوازم كلها عنه لان ما بعد لازم الى اقصى الوجود ولكنا
نحن ايضا نعلم الاشياء باسبابها ولوازمها وكان تعلمنا ايضا كليا
واذا كان هو يعقل ذاته وما يوجبه ذاته فيجب ان يكون علمه كليا باسباب
الشيء ولوازمه فلا يتغير هذا كلامه وكم من مثل ذلك واصرح منه في نفي
علمه تعالى بالجزئيات من حيث جزئيات فلا وجه لانكاره كما ذكره
المحقق في رسالته بل الصواب ما ذكره في شرح الاشارات الى اخره في
توجيه كلام الشيخ في نفي علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئيات لكنه
بعيد في ذلك بعبارته ان شاء الله تعالى وان علمه تعالى بذاته فهو
كعلم نفوسنا بذواتها فانها تعلمها من حيث انها جزئية وان كانت
مجردة غير محسوسة ولا مشارا اليها فان ما ذكره الشيخ انما هو في علم
الحصولي لا في علم المجرد بذواتها وكيف ينفون اي الحكماء تعلق
علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئيات صادرة عنه تعالى لما
في كلام الشيخ وهذا المحقق وغيرهما انه لا مؤثر في الوجود الا هو وهو
عاقل لذاته وهذا ظاهر تمام فتذكر ومذهبهم ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول عند التحرير هو بعينه ما نقلناه من شرح الملخص للكاتبي
حيث قال والحق ان المعلوم بالسبب قد يكون على وجه جزئي الى
آخر ما مر وفيه بحث قدم مفصلا وكيف لا وقد قال هذا المحقق
في شرح الاشارات والصواب ان يؤخذ لبيان هذا المط
ماخذا آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث
هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات كالحواس وما يجري مجراها وحاصله
عند التحقيق راجع الى ما نقلناه عن الشيخ فتدبر وتبصر فانه من مزال الاقدام
كما عرفت والحاصل ان حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء
كلها بنحو التعلق لا بطريق التخيل والاحساس فلا يعزب عن علمه مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل
لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
بعض الاشياء معلومة له تعالى عن ذلك بل ما تدركه على وجه الاحساس

والتخييل يدركه هو على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك لا في المدرك
فلا تناقض بين القاعدتين فلا وجه لهذا التعجب بل لما نفوا اي الحكماء
عنه تعالى الكون في المكان لانه من خواص الاجسام والاجرام المادية وهو
تعالى مجرد غاية التجريد كما فصل في موضعه جعلوا نسبة جميع الاماكن اليه نسبة
واحدة متساوية فلم يكن مشارا اليه بالاشارة الحسية ولما نفوا عنه
الكون في الزمان اي ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا
انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله
الا في مكان هذا في مكان وهذا مما اتفق عليه ارباب العلوم ولا يعرف
للعقلاء فيه خلاف وان كان مذهب المجسمة الجراكسية كما يجز الى الجهة [illegible]
اما الحكماء فلان الزمان عندهم مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور
فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير التدريجي زماني بمعنى
انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير
الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق
له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله
وانما زماني او آني اي لا يمكن حصوله الا في احدهما فكلا واما عند
الاشاعرة فلان الزمان متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم
فبای تقدیر فسر الزمان امتنع ثبوته له تعالى جعلوا جواب لما في قوله
لما نفوا نسبة جميع الازمنة ماضيها ومستقبلها وحالها اليه تعالى
نسبة واحدة فيه بحث لانا لا نم ان نسبة جميع الازمنة اليه
نسبة واحدة فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون على
وجهين احدهما باختلاف ذلك الشيء كالحادث اليومي فانه في اليوم
لكونه معه في الوجود لا في الماضي لفقدانه فيه والثاني باختلاف الزمان
كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود ولفقدان الغد
لا لفقدانه واختلاف نسبة اجزاء الزمان اليه من هذا القبيل
فانه في اليوم في الحال لكونه معه في الوجود لا في الماضي والمستقبل
لفقدانهما لا لفقدانه وفي الزمان الماضي كان فيه لا في الحال والمستقبل
لفقدانهما لا لفقدانه هكذا قال بعض المدققين وليس بشيء لان المراد

المراد من قولهم جعلوا ان نسبة جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى من حيث
ان وجوده لا يتوقف على شيء من اجزاء الزمان نسبة واحدة ولا شك انه
كذلك فقالوا اي الحكماء كما يكون العالم بالامكنة اذا لم يكن العالم
بها مكانيا اي لا يتوقف وجوده على كونه في مكان يكون عالما بان زيدا
في اي جهة من جهات عمرو وكيف يكون الاشارة منه اليه وكم بينهما من
المسافة وكذلك في جميع ذوات العالم ولا يجعل نسبة شيء منها اي
من ذوات العالم الى نفسه اي نفس ما لا يكون مكانيا بانه هنا منه
او هناك منه لكونه غير مكاني كذلك العالم بالازمنة كلها ماضيها
ومستقبلها وحالها اذا لم يكن زمانيا اي لم يكن وجوده زمانيا
بالمعنى الذي مر اي لا يتوقف وجوده على كونه في زمان لا علمه فانه في صدد
بيان علمه تعالى بالاشياء ليس زمانيا يكون عالما بان زيدا مثلا
في اي زمان تولد وعمرو في اي زمان وكم ما بينهما من المدة كذلك
في جميع الحوادث المرتبطة بالازمنة الثلثة فانه تعالى يعلم كلا منها
في وقته وان نسبته بينه وبين غيره وكم ما بينهما من المدة ولا يجعل نسبة
منها من الحوادث الى زمان يكون حاضرا له فلا تقول هذا مضى
وهذا ما حصل بعد وهذا موجود الآن وفيه بحث اذ قد عرفت ان
نسبته الى اجزاء الزمان يختلف باختلاف اجزائه فلم لا يجوز ان يقول هذا
مع علمه بانه كان في الماضي او يقول هذا ما حصل بعد مع علمه بانه في المستقبل
او يقول هذا موجود الآن مع علمه بانه موجود الآن والاشارة المذكورة
بهذا لا يلزم ان يكون حسية حتى لا يصح ممن برئ من الحاسة كذا قاله بعض
المدققين وجوابه ظاهر لان المراد من الاشارة في قوله فلا يقول هذا
مضى ما هو الاشارة الحسية قال الشيخ في تعليقاته في واجب الوجود لو كان
علمه زمانيا اعني زمانا مشارا اليه حتى يعلم ان الشيء الفلاني في هذا الوقت
غير موجود وغدا يكون موجودا لكان علمه متغيرا فانه كما ان هذا الشيء
غير موجود الآن ويصير موجودا غدا كذلك العلم به اما ان يعلمه كذلك
فيكون متغيرا او اما ان يكون علمه غدا كعلمه في هذا اليوم فلا يكون علما فانه
يكون محالا لانه يكون علمه غدا كعلمه في هذا اليوم بل قد تغير وقال في موضع آخر

منها الاول يعرف هذا الكسوف الجزئي باسبابه المودية اليه ووقته
الشخص الذي يكون فيه باسبابه الموجبة له ويعرف اسباب مقدار لبثه
بسببه ويعرف الانجلاء بالسبب الموجب له وكل ذلك يعرفه كليا
باسبابه المودية اليه الموجبة له ويعرف المادة التي بين الكسوفين وجميع
احواله واسبابه الشخصية فلا يتغير علمه تعالى بتغير هذه الاشياء وتشخصها
اذ ليس يعرفها مشارا اليها هذا كلامه وكم من مثله في مواضع من هذا الكتاب
ولا شك ان المراد منه الاشارة الحسية لا العقلية كما لا يخفى
فاتضح المراد واندفع البحث فان الاشارة الحسية لا يصح ممن هو بري
من الحاسة كما ذكره المعترض المدقق قدس سره بل يكون جميع ما في الازمنة
الثلثة بل جميع الموجودات من الازل الى الابد حاضرا عنده في اوقاتها
متساوي النسبة اليه تعالى فيه ما مر مع جوابه مع علمه بنسبة البعض الى البعض وتقدم
البعض على البعض فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من
حيث دخول الزمان فيه بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة
اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات
وفي الحاشية وقال ايضا في حواشي تلك الرسالة المتعالي عن الزمان فان
الزمان عنده شيء واحد من الازل الى الابد متساوي النسبة اليه يحيط علمه
باجزائه على التفصيل وبما يقع في اجزائه شيئا بعد شيء فكان الزماني كمن
يطالع كتابا يعبر نظره على حرف بعد حرف فيكون حرف قد عبر عليه وحرف
حاضر عنده محاذ لعينه وحرف لم يصل نظره بعد اليه والمتعالي عن الزمان
كمن يكون جميع الكتاب حاضرا عنده وعالم بترتيبه وعلم الاول بالزمانيات
كذلك انتهى وسر ذلك ما اشار اليه ختم المحققين الدواني في شرح
رباعياته بالفارسية بعد ذكر المدعى بهذا الوجه وسر اين معنى آنكه
چون ذات حق بلكه امور متقدسه بر زمان مطلقا محاط زمان نيست
بلكه محيط است بر زمان پس ماضى واستقبال نسبت با ايشان
نباشد بلكه نسبت با زمانيات باشد وماضى ومستقبل وحال كه
نظر بر زمانيات واقع است همه نظر بعلم ايشان در حضور متساوى
الاقدام باشد چه ماضى واستقبال از شوب عدم حاصل ميشود

ميشود زيرا كه منشا ماضى واستقبال زمانست وزمان فرع حركة
وحركة ناشئ از قوة وقوة مستلزم عدم ما بالقوة وعدم را در وجود
حقيقى بلكه در حريم مجردات اندازه نيست ومثال اين معنى بوجه
انسب كه مختصر النسائي خطى كه اجزاء ان مختلف اللون باشد يكبار ملاحظه
نمايد وبر جميع الوان بيك دفعه مطلع شود وهمان خط را بتدريج بر حيوانى
ضيق الحدقة كه احاطه آن نتواند كرد وكذرانيدن چنانچه ان حيوان هر لحظه
ازان رنكى مشاهده نمايد وهر دم علم او بران الوان متبدل شود وپندارد
رنكى منعدم ورنكى ديكر موجود شد واين معنى بنابر غيبوبة احاد الوان
از مشاهده اوست وتعاقب در حضور نه فى الواقع پس از ازل تا ابد بيك
دفعه محاط علم الهيست وهيچ چيز وهيچ شان از حيطه شهود او غائب نمى تواند
شد ولا يخفى فانه اوضح مما ذكره المحقق في حواشيه واذا تقرر هذا
القانون عندهم اي الحكماء وحكموا به بانه علمه تعالى بالاشياء الزمانية
ليس زمانيا على تمام معناه ولما لم يسع هذا الحكم اوهام المتوغلين في المكان
والزمان لما حكم به اوهامهم الفاسدة من انه لا يوجد الا وهو في زمان
ومكان حكم بعضهم اي بعض المتوغلين فيهما جواب اذا في قوله اذا
تقرر بكونه تعالى مكانيا اي لا يمكن وجوده الا في مكان ويشير ونحوه اشارة
حسية الى مكان يختص به وهو فوق العرش والى هذا ذهب الحنابلة
والكرامية من المجسمة الاسلامية وكثير من اليهود فان اكثرهم مجسمة وقال
بعضهم قال الشيخ الاشعري في اخر مصنفاته كما ذكر اصحابه وهو كتاب
اهل السنة مجموعين على ان الله تعالى على العرش وعلمه في كل مكان وان
له يدين من غير جارحة ثم ذكر الآيات القرآنية والاحاديث الصحاح
في ذلك وان له علما كما قال انزله بعلمه وان له سمعا وبصرا وسمعه
وبصره غير علمه لكن من اعتقد انه تعالى في جو السماء محصور محاط
به وهو مفتقر الى العرش او غير العرش من المخلوقات وان استواه
على العرش كاستواء المخلوق على كرسيه فهو ضال جاهل ومن اعتقد
انه ليس فوق العرش والسموات اله يعبد ضال مبتدع خارج عن نهج
السنة وطريق الانبياء عليهم السلام هذا كلامه ولا شك انه خلاف

ما اشتهر بين جماهير الاشاعرة لاسيما المتاخرين منهم وحكم بعضهم بكونه
تعالى زمانيا الظاهر منه بقرينة كونه مكانيا ان وجوده تعالى زماني لا تغير
الا في زمان وهذا مما لم يقل به احد وانما قال بعضهم بكون علمه تعالى ببعض
الاشياء زمانيا فانهم قالوا ان علمه تعالى بالحوادث انما يحصل وقت
وجود الحوادث واما قوله وفي الازل لا علم له تعالى عن ذلك بالحواد
ويقولون ان هذا الحادث المعين الذي مضى فاته تعالى لمضيه وان ذلك
الحادث المعين الذي لم يات بعد لم يحصل له بعد لانه انما يحصل له وقت
حدوثه وهو لم يحصل بعد قال في شرح المقاصد ذهب ابو الحسين الى ان علم
الباري بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولا يقدح ذلك
في قدم الذات كما هو مذهب جهم بن صفوان وهشام ابن الحكم
من القدماء وهو انه تعالى في الازل انما يعلم الماهيات والحقايق
واما التصديقات اعني الاحكام بان هذا قد وجد وذاك قد عدم
انما يحدث فيما لا يزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة فذاته
تعالى يوجب العلم بالشيء بشرط وجودها فلا يحصل قبل وجوده ولا يبقى
بعد فنائه ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثة هي تعلقات
واوصافات ولا في حدوثها مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب
دون الاختيار لكونه مشروطة بشروط حادثة وبطلانه اظهر من ان يخفى
قال الشيخ في تعليقاته علم الاول هو في ذاته تعالى وسبب للاشياء
كلها على ترتيبها فعلمه تعالى بالاشياء هو نفس وجودها فهو يعلم الاشياء
التي لم توجد بعد على انها لم توجد بعد ويعرف اوقاتها وان منتهاها واذا
وجدت تلك الاشياء لم يتجدد علمه تعالى بها فيستفيد من وجودها علما
مستانفا وهو يعرف كل شخص ويسمون اي هؤلاء المتوغلون في المكان
والزمان من ينفي ذلك القول الشنيع عنه تعالى كاكثر المتكلمين و
الصوفية والحكماء الى القول بنفي العلم بالجزئيات الزمانية اي الزمان
المشار اليه من حيث المشار اليها ومن حيث انه جزئي فانه المتنازع
فيه والمنفي عنه تعالى عند الحكماء زعما منهم ان العلم بالجزئيات الزمانية
من حيث انها مشار اليها ومن حيث انه جزئي فانه المتنازع فيه انتفى

والمنفي عنه تعالى عند الحكماء زعما منهم ان العلم بالجزئيات الزمانية
من حيث انها مشار اليها ومن حيث انها جزئية لا يحصل الا بهذا
الطريق اي بعد وجودها وليس كذلك اي ليس في نفي القول الشنيع عنه
تعالى بنفي علمه تعالى بالجزئيات الزمانية من حيث انها مشار اليها لان
ما زعموا من حصر علمه تعالى بها بهذا الطريق باطل لما مر في كلام هذا المحقق في تلك
الرسالة او لا محالة وتفصيله ما قال شارح الملخص كما مر من ان الحق ان المعلوم
بالسبب قد يكون على وجه جزئي وذلك لان الاشخاص من حيث هي معلولة
وذلك ظاهر ومنتهية في سلسلة الحاجة الى الواجب الوجود لما مر والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول لما سبق فيلزم من هذه المقدمات ان يستلزم
علم الواجب بذاته علمه بالاشخاص الزمانية من حيث هي اشخاص فقد علم
بانه الاشخاص في العلم بسببها مع انها ليست كلية بل جزئية هذا غاية
توجيه كلامه وفيه بحث قد اشرنا اليه مرارا فتذكر وحاصله القدح
فيما زعم انه الحق ومع ان المعلوم بالسبب قد يكون على وجه جزئي فان
المعلوم بالسبب لا يكون كليا وعلى وجه كلي كما بين في موضعه وحاصل
ذلك البيان كما مر ان المعلوم على وجه جزئي لا يكون الا المعلوم بالحس
وبالاشارة الحسية ومن البين ان المعلوم بالسبب ليس كذلك فلا يكون
على الوجه الجزئي اصلا وهو المط وبالجملة كتب الفلاسفة لاسيما كتب
الشيخ لاسيما تعليقاته ناطقة على نفي علمه تعالى بالجزئيات من حيث انها جزئيات
بوجه لا يمكن انكاره لفاضل فضلا عن حكيم محقق فهذا الانكار من هذا المحقق
ليس بشيء والعجب من كل عجيب فانه اشنع من انكار كفر ابليس مع انه لشهرته
ليس فطنة التدليس والتلبيس واما الكلام في ان نفيهم علمه تعالى بالجزئيات
الزمانية من حيث انها جزئيات هل يوجب تكفيرهم به كما صرح به الجمهور
ام لا يوجبه كما ذكره خاتم المحققين الدواني وسيد المدققين في رسالتهما
في اثبات الواجب فقد استوفيناه في شرحي الرسالتين ومناطه
على ان المعلوم بالحس هل يمكن ان يكون هو بعينه معلوما بالعقل ام لا يمكن
ذلك فعلى الاول لا يلزم تكفيرهم وعلى الثاني يلزم ذلك فافهم فانه
دقيق وبالتامل فيه والتفكر حقيق ولما كان مذهب بعضهم انه تعالى

لا يعلم غير المتناهي وهو باطل عند جمهور العقلاء من المتكلمين والصوفية
والحكماء، اشار الى اثبات علمه تعالى بما لا يتناهى عند الصوفية
وقال في كلام الصوفية قدس الله اسرارهم ان الحق سبحانه لما اقتضى
كل شيء اما لذاته كالمعلول الاول عندهم كما يجي بعيد ذلك او بشرط
واحد او بشروط كثيرة كالمعلولات الباقية فيكون كل شيء لازمه
تعالى فيما اقتضاه لذاته ووجود الفاء في جواب لما ومضارعيته لفظا
ومعنى من النوادر او لازم لازمه وهلم جرا الى ما لا يتناهى فيما اقتضاه
بشرط او شروط قال الشيخ في تعليقاته الموجودات كلها من لوازم ذاته
ولولا انها من لوازمه لم يكن لها وجود وقال في موضع آخر هذه الموجودات
من لوازم ذاته ولوازمه فيه بمعنى انه يصدر عنه لا ان يصدر عن غيره فيه
فيكون ثمه قابل وانفعال فقولنا فيه يعتبر على وجهين احدهما ان يكون عن
غيره فيه والآخر ان يكون فيه لا عن غيره بل فيه من حيث يصدر عنه هذا كلامه
ولا يخفى ان كلام الشيخ والصوفية انما يتم اذا كان الواجب تعالى
فاعلا بالايجاب كما ذهب اليه الحكماء، لا اذا كان فاعلا بالاختيار
كما ذهب اليه المليون فافهم فالصانع الذي لا يشغله ولا يمنعه شان عن شان
اي الالتفات والتوجه الى شيء عن الالتفات والتوجه الى شيء اخر في
ان واحد واللطيف الخبير الذي لا يفوته كمال لا بد وان يعلم ذاته لان
من يعلم انه يعلم شيئا لا بد وان يعلم ذاته ضرورة ولازم لازمه جمعا و
فرادى اجمالا او تفصيلا الى ما لا يتناهى بالفعل لان المقتضي للعالمية هو
الذات وللمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية
فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان لمخصص وهو ممتنع
لامتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير لمنافاته الوجوب
والغنى المطلق قال الشيخ في تعليقاته الباري تعالى يعرف ذاته ويعرف
لوازم ذاته ويعلم الموجودات عنها وانه مبدا لها ويعرف
ما بعدها وما بعد ما بعدها الى ما لا يتناهى فاذن يعرف الاشياء الجزئية
من جهة كلية فانه يعرف اسبابها واسباب اسبابها الى ان يتادى
الى ذاته فيعرف كل ذلك من ذاته لا من خارج فيكون لغيره فيه تاثير

وقال الشيخ ايضا لوازم الاول غير متناهية
الا ان اللازم منه الاول ما هو عقله من ذاته
مما هي بواسطة ويترتب لازم ما بعد لازم
وهي غير متناهية واللازم الاول
هو اللازم الحقيقة
وما بعده الاخر
فهي لوازم
لوازمه
منه

تاثير وهذه العلل والاسباب لا يدركها عقل فانها متناهية مترتبة بعضها
على بعض فيكون ان لا يتناهى هذا كلامه فان قلت لا يجوز علمه تعالى بما
لا يتناهى لان كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظ ولا شيء من غير المتناهي
بممتاز لان المتميز عن الشيء منفصل عنه محدود ولانه يلزم صفات غير
متناهية هي العلوم لما عرفت من لزوم تعدد العلوم بتعدد المعلومات
قلت اجيب عن الاول بانا لا نم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناهيا
وان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا
مغايرته له وعن الثاني بان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات
عقلية لا موجودات عينية ليلزم المح ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا
ان لا يكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع لما عرفت من ان انتفاء
مبدا المحمول لا يوجب انتفاء الحمل والاولى في الجواب عن الثاني منع
لزوم تعدد العلوم بتعدد المعلومات لم لا يجوز ان يعلم امورا غير متناهية
بصور متناهية هي مبدا للعلم بها قال الشيخ في تعليقاته لا يستنكر
ان يكون الاشيا المحصورة موضوعة للاعتبارات مختلفة ويعتبر فيها
نسب غير متناهية وهذه الصور كلها لا شك انها محصورة للاول
موجودة له فانه تعلقها من ذاته والنسب التي بينها وان كانت
في نفسها غير متناهية فانه يعلمها متناهية فان الصور موجودة له ويكون
النسب التي بينها لا محالة موجودة فهو يعلم تعالى جميع الاشياء وجميع
نسبها واحوالها فالاشيا الغير المتناهية يعلمها متناهية هذا كلامه
فتدبر وتبصر وايضا في كلامهم اي الصوفية ان الحق سبحانه لاطلاقه
الذاتي اي لاحاطته وانبساطه على الموجودات كلها وظهوره
وتجليه بجهاله المعية الذاتية مع كل موجود والحضور معه وحضوره
مع الاشياء علمه تعالى بها فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء فيحيط علمه تعالى بالمتناهي وغير المتناهي ولقائل ان يقول
مجرد حضور الشيء مع الشيء لو استلزم علمه بها لزم ان يكون النفس عالمة
بكل ما حضر معه في الوجود ومن البين انه ليس كذلك لانه ما لم يحصل بينهما
علاقة مخصوصة هي علاقة حصول صورته فيه لم يحصل علمها به وجوابه ظ

مما مر و توضيحه ان علمه تعالى مباين لعلمنا و ما ذكرته انما هو في علمنا لا
في علمه تعالى قال الشيخ في تعليقاته وجوده تعالى مباين لسائر الموجودات
و تعقله مباين لسائر التعقلات فانه تعقله على انه عنه اي على انه مبدء
فاعل له و تعقل غيره على انه مبدء قابل له هذا كلامه و لا يخفى انه دفع
للشبهة فالحاصل اي حاصل كلامي الصوفية ان علمه تعالى بالاشياء على
وجهين احدهما من حيث سلسلة الترتيب اي ترتيب صدور واحد
من المعلولات عنه تعالى بعد واحد لما ذهب اليه الحكماء من ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد كما يجي في آخر الرسالة تحقيق القول فيه ان شاء
الله تعالى على طريقة قريبة من طريق الحكماء انما قال قريبة من طريق الحكماء
لان اول اللوازم عند الصوفية النسبة العلمية ثم الوجود العام ثم
التعينات اللاحقة اياه باعتبار انبساطه على الماهيات التي
اولها العقل و ما في رتبته ثم ما يليهما و هلم جرا الى ما لا يتناهى و اما عند
الحكماء فاول اللوازم هو العقل الاول ثم ما يليه و هلم جرا كذا في الحاشية
و فيه كلام سياتي تحقيقه في آخر الرسالة ان شاء الله تعالى و الوجه الثاني
من وجهي علمه تعالى بالاشياء علمه تعالى بها من حيث احديته المحيطة بكل شئ
و تحقيقه فانه قد مر مرارا انه قد تقرر عندهم ان كل ما يدرك و يشاهد
فهو حق ظاهر في صورة خلق متوهم و هي الصورة الظلية فيكون هو تعالى
محيطا بكل شئ بل هو عين كل شئ و لا يخفى عليك ان علمه سبحانه بالاشياء على
الوجه الثاني اي من حيث احديته المحيطة بكل شئ مسبوق بعلمه تعالى بها بالاشياء
على الوجه الاول اي من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة من طريق
الحكماء فان الاول علم عيني بها بالاشياء لانه علم بها بحسب العلم بالبتها
و علمها قبل وجودها اي الاشياء في الخارج و الثاني علم شهودي بها
بالاشياء لانه مستفاد من وجود الاشياء و مشاهدتها عند وجودها في
الخارج و لما كان هذا مخالفا لما تقرر عندهم كما قال بعض كبراء العارفين
ادراك الحق سبحانه للاشياء على ما هي الاشياء عليها من حقائقها
في حال عدمها و وجودها ادراك واحد فلهذا لم يكن سبحانه
في ايجاده الاشياء من مفتقر و هذه مسئلة هي مزلة الاقدام فزل فيه كثير

كثير و التحقيق فيها بمن فيه منة الله تعالى في كتابه من قولهم ان الله تعالى غير الاثير
فما وجد الممكن و لا وجدت المعرفة الحادثة الاعتبار رتبة الوجود
و كمال رتبة المعرفة لا لكمال الله تعالى بل هو عز و جل الكامل في ذاته
سواء وجد العالم او لم يوجد و عرف بالمعرفة المحدثة او لم يعرف
كما انه سبحانه و تعالى على الحقيقة لا يعرف و لا يعرف منه ممكن الا
نفسه فاذن و بالحقيقة ليس هناك علمان بل لحوق العلم الاول الحاصل
في الازل بمعنى الواجب لذاته بقرينة قوله بواسطة وجود متعلقه
في الخارج اعني المعلوم نسبة و اضافة له الى المعلوم باعتبارها
اي باعتبار تلك النسبة و الاضافة يتسميه اي العلم بالاول اي المعلوم
من العلم للاول به شهودا او حضورا الا انه حدث هناك علم آخر
قال الشيخ في تعليقاته فهو تعالى يعلم الاشياء التي لم توجد بعد على انها
لم توجد بعد و يعرف اوقاتها و ازمنتها و اذا وجدت تلك
الاشياء لم يتجدد علمه تعالى بها فيستفيد من وجودها علما مستانفا
هذا كلامه و به اتضح المرام في الجملة و لكن في كلام المصنف بحث ظاهر
لان هذه النسبة اللاحقة للاول بواسطة وجود المعلوم هل هي
مغايرة للنسبة السابقة الحاصلة له تعالى الى المعلوم قبل وجوده
ام متحدة و على الثاني لا يصح قوله بل لحوق للاول الى آخره و على الاول
يلزم ثبوت علمين هناك مع انه قال ليس هناك علمان
فتامل فان قلت لا يصح قولك بل لحوق الاول الخ لانه يلزم من ذلك
الكلام ان يكون علمه تعالى على الوجه الثاني مخصوصا بالموجودات
الحالية مع انه سابق كلامه مصرح بان علمه تعالى على الوجه الثاني
شامل لجميع الموجودات كعلمه تعالى على الوجه الاول قلت نعم يلزم
من ذلك ان يكون علمه تعالى على الوجه الثاني مخصوصا بالموجودات
الحالية لكن لا محذور فيه و لا ينافي سابق كلامه لان الموجودات
كلها بالنسبة اليه تعالى حالية فان الازمنة الثلثة متساوية
بالنسبة اليه تعالى و كلها حاضرة عنده كما مر في كلام بعض المحققين
من قريب اي المحقق الطوسي في تلك الرسالة المكتوبة في جواب

اسولة الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره وبذلك
صرح شيخ الفلاسفة ايضا في تعليقاته حيث قال وقد يشكل فيقال
ان تلك الاشياء غير موجودة بالفعل بل بالقوة فبعض علمه تعالى
يكون بالقوة او يكون لا يعلمها فيقال ان كل شيء فانه واجب
بسببه وبالاضافة اليه فيكون موجودا بالفعل بالاضافة اليه
فسبب وجود كل موجود انه يعلم فاذا علمه فقد حصل وجوده فهو
يعلم الاشياء دائما وقال في موضع آخر منها الاشياء الموجودة
دائما والموجودة في وقت بعد وقت والشيء المقتضي شيئا فشيئا
كالزمان والحركة التي هي غير موجودة وبالجملة والقارة بالجملة
والمعدومة في الماضي والمعدومة في المستقبل كلها بالاضافة
اليه تعالى موجودة وحاصلة بالفعل لانه سبب وجودها و
لمبدا الاسباب التي يوجد عنها وهو تعقل ذاته ولوازمه
ولوازم لوازمه الى اقصى الوجود وكل المعقولات حاصلة له
حاضرة عنده وحالة عنده تعالى بالسواء في كل حال اعني قبل
وجودها وبعد وجودها ومع وجودها لا يتغير بوجه انتهى كلامه
وفي المقام بحث ظاهر لان ما مر في كلام بعض المحققين عن قرب
وما نقلناه عن شيخ الفلاسفة كله في الوجود المعقل العلمي ولا نزاع
انما البحث في مذهب الصوفية حيث اثبتوا له تعالى علما آخر
من حيث احديته المحيطة بكل شيء ذهنا وخارجا ولا شك انه تعالى
ليس بمحيط في الاول بالحوادث من حيث وجوده الخارجي فافهم و
واستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن السبيل ثم المص قدس سره
بعد الفراغ عن تحقيق علمه تعالى بذاته وبما سواه من معلولاته اراد
ان يشرع في تحقيق القول في ارادته تعالى فقال القول في الارادة
اتفق المتكلمون باسرهم بل المليون والحكماء على اطلاق القول
بانه تعالى مريد لكن كثر الخلاف بين المتكلمين من الاشاعرة
والمعتزلة وبين الصوفية والحكماء في معنى ارادته تعالى فعند المتكلمين
من اهل السنة انها اي ارادته تعالى صفة قديمة موجودة في الازل

الازل زائدة على الذات قائمة بها على ما هو شان سائر الصفات
الحقيقية اي الموجودة في الخارج مغايرة للعلم والقدرة وسائر
الصفات شانها التخصص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل و
الترك على الآخر وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية
صفة حادثة زائدة قائمة وعند ضرار نفس الذات وعند النجار
صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الكعبي ارادته
تعالى لفعله تعالى العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة
هي العلم بما في الفعل من المصلحة وعند الحكماء هي اي الارادة العلم
بالنظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة
علم الاول تعالى بالكل اي علمه تعالى بحقايق جميع الاشياء على ما هي
عليه في نفس الامر على ما يقتضيه لفظ الاحاطة وعلمه بما يجب ان يكون
عليه الكل حتى يكون على احسن النظام اي باحوال واعراض ذاتية
لجميع الاشياء اي التصديق باحوالها فعلم الاول بكيفية الصواب
في ترتيب وجود الكل ارادته تعالى لا انه كما لنا الارادة منبع وسبب
موجب لفيضان الخير والكمال لان الشرور انما يحصل في القوابل
بواسطة نقصان الامكان الذاتي على ما بين في موضعه من غير انبعاث
وطلب من الاول الحق كما هو فينا اذ لا يجوز ان يكون صدوره
عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد وارادة واستدلوا
عليه بدلايل منها ان الفاعل بالقصد والارادة لا بد له من
امر باعث له على الفعل ليرجح الفعل على الترك عنده وذلك الباعث
لا بد ان يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله والا
لم يكن باعثا له على الفعل ضرورة ان ما كان حصوله ولا حصوله
بالنسبة الى الفاعل سواء لم يكن باعثا له على الفعل فح يلزم استكماله
بالغير وانه محال والجواب لا نم ان الفاعل بالقصد و
الارادة لا بد له من امر باعث على الفعل سوى القصد ولو
سلم فلا نم انه يلزم ان يكون حصوله بالنسبة الى الفاعل اولى
من حصوله ولم لا يكفي بالاولوية بالنسبة الى الغير في كونه باعثا على

على القصد والاشاعرة يوافقون الحكماء في ان الباعث على
الفعل لابد ان يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله
ويدعون فيه الضرورة ويقتصرون في الجواب على منع المقدمة
الاولى والمعتزلة يوافقونهم في ان للفاعل بالاختيار لابد له من
باعث على الفعل لكنهم يمنعون لزوم كونه اولى بالنسبة الى الفاعل
يكتفون في الجواب بهذا المنع قال بعض المحققين فقد صرحوا في اثبات
هذه العناية ينبغي ما يسميه للارادة وقد عرفت مرادهم باحاطة
علم الله تعالى بالكل وانها ليست الا وجود الكل فان الشيخ الرئيس
قد طرح في مواضع من تعليقاته بانه ليس علمه تعالى بالاشياء الا نفس
وجود الاشياء فيلزم ان يكون ارادته تعالى نفس وجود الاشياء
وهو ما لم يقل به عاقل ولما كان في تنقيح المرام خفاء قال قدس سره تحرير
المذهبين اي مذهب المتكلمين من اهل السنة ومذهب الحكماء انا نقول
لا شك انا نجد وعلمنا بما يجوز صدوره عنا لا يكفي في وقوعه اي وقوع
ما يجوز صدوره عنا بخلاف علمه تعالى بما يجوز صدوره عنه فانه
يكفي في وقوعه عنه تعالى عند الحكماء واما عند المتكلمين فانه لا يكفي في وقوعه
عنه تعالى ايضا بل لابد من انضمام صفة الارادة اليه حتى يصح وقوعه
عنه تعالى بل نجد من انفسنا حالة نفسانية تابعة للعلم بما فيه من المصلحة
وتلك الحالة هي الارادة عند بعض المعتزلة وانها من الكيفيات
النفسانية ويشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها
الا انه يعتبر معرفتها بكنه الحقيقة والتعيين عنها بما يفيد تصورها
فذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه
فانه نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل في القلب
اعتقاد النفع في احد طرفيه او ظنه يترجح بسببه ذلك الطرف وصار
مؤثرا عنده وذهب بعضهم الى انها ميل يعقب اعتقاد النفع
او ظنه وهو المرام ما ذكره المص واستدل عليه بان القادر كثيرا ما
يعتقد النفع او يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل وذهب
الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل

هذه العبارة اي لا يخفى الى الخ
التحرير عبارة سيد المحققين في حاشية
شرح حكمة العين بلا تغيير وتبديل
وايراده هاهنا ليس على ما ينبغي
كما لا يظهر بتأمل صادق
منه

او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها
فالارادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل
والترك وهذا معنى صفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
وهذا التفسير كما تقتضي كونها من جنس الاعتقاد او الميل كذلك
لا ينفيه ومع هذا لا يخفى انه لا يصح تحرير مذهب الاشاعرة في الارادة
بما ذكره المص ثم بعد حصول تلك الحالة النفسانية يحتاج في وقوع
الفعل الى تحريك الاعضاء بالقوة المنبثة في العضلات فذاتنا
هو الفاعل بحسب الظاهر والقوة العضلية اي المنبثة في العضلات
هي القدرة وقيل القدرة هي صحة الفعل والترك بالقصد وتصور
ذلك الشيء اي التصور الجزئي لان الكلي يكون نسبته الى جميع جزئياته
على السوية هو الشعور بالمقدور ومعرفة المصلحة اي العلم بما فيه
من المصلحة هي العلم بالغاية عند الاشاعرة ونفس الارادة عند المحققين
من المعتزلة والحالة النفسانية المسماة بالميلان والارادة كذا في
اصله اعني شرح الحكمة العين قال بعض المحققين الارادة نزوع
النفس وميلها الى الفعل بحيث تحمل عليه ويقال للقوة التي هي مبدأ
النزوع والاول مع الفعل والثاني قبله وكلا المعنيين غير متصور
اتصاف الباري تعالى به هو اي الميلان المذكورة التابعة
للشوق المتفرع ذلك الشوق على معرفة الغاية اي العلم بما فيه
من المصلحة الذي قدم انه هو العلم بالغاية فهذه المذكورات من
فذاتنا هو الفاعل الخ امور متغايرة تغايرا ظاهرا فان تغاير
الارادة للشوق ظاهر في كون الانسان مريدا لتناول ما لا
يشتهيه كما في الشبع لكل واحد من تلك الامور مدخل في صدور
ذلك الشيء عنا وفيه تامل لان الفعل الاختياري قد يقع بلا شوق
كما في تناول الدواء الشنيع قال بعضهم مبادي الافعال الاختيارية
المنسوبة الى النفس الحيوانية اربعة ابعدها من الفعل هو التصور
الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق ويليه
شوق ينبعث عن ذلك التصور ويليه للاجماع المسمى بالارادة

ويدل على مغايرة الشوق كون الانسان مريد التناول
ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري
قد يقع بلا شوق فالقول بان مباديها اربعة باعتبار الاغلب
وفيه بحث لان امثال ذلك لا يليق باصول الحكمة والمعارف
اليقينية انما يصار اليه في الادبيات والخطابيات واذا عرفت
هذه المقدمة فالمتكلمون المانعون تعليل افعاله تعالى بالاغراض وهم
الاشاعرة وذلك لان الغرض هو السبب في ان يصير الفاعل فاعلا
بعد ان لم يكن ولا شك انه لا يجوز ان يكون لواجب الوجود بذاته
الذي هو تام ام يجعله على صفة لم يكن عليها فانه يكون نقصانا من تلك
الجهة وتلك الصفة اما ان يكون فضيلة او نقصانا وعلى جميع الاحوال
فان ذلك لا يليق بجنابه تعالى لا النقصان ولا التكميل واما المعتزلة
القائلون بتعليل افعاله تعالى بالاغراض فلهم عنه جواب يعلم مما نحن
بتامل صادق فتدبر يثبتون له تعالى ذاتا وقدرة زائدة
على ذاته كما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى وعلما بالمقدور وبما فيه
من المصلحة زائدا وذلك العلم ايضا على ذاته تعالى من حيث العلم
وارادة كذلك اي زائدة على ذاته كل منها مغاير للآخر ويجعلون
يعني الاشاعرة للمجموع من تلك الامور المذكورة اعني الذات
والقدرة والعلم والعلم بما فيه من المصلحة والارادة مدخلا في
الايجاد وفيه تامل لان المتبادر من هذه العبارة ان الايجاد لا يتحقق
بدون هذه الامور مع انه ليس كذلك الا ان يقال المراد ان لكل
واحد من ذلك المجموع مدخلا في الايجاد سوى العلم بالمصلحة فانه
عند الاشاعرة ليس سببا باعثا للفاعل على فعله فلم يكن له مدخل
في الايجاد بخلاف المعتزلة فان العلم بالمصلحة عندهم هو الارادة
والداعي الباعث للفاعل على الاقدام بالفعل فيكون له مدخل
في الايجاد عندهم فيكون العلم بالمصلحة غرضا وغاية لا علة غائية
تحقيق الفرق بين الامور الثلاثة بما اشار اليه بعض المحققين وهو ان
اذا ترتب على فعل اثر فذلك الاثر من حيث انها نتيجة لذلك الفعل

الفعل وثمرته يسمى فائدة له ومن حيث انه على طرف الفعل ونهايته
يسمى غاية له ففائدة الفعل وغايته متحدتان بالذات مختلفتان
بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا
لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا و
مقصودا وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية
متحدتان بالذات مختلفتان بالاعتبار وان لم يكن سببا للاقدام
كان فائدة وغاية فقط فالغاية اعم من العلة الغائية هذا كلامه
فعليك بالتوجه التام واما الحكماء فاثبتوا له ذاتا وعلما
بالاشياء وهو عين ذاته تعالى على ما اشتهر منهم والا فكان ذهب
كثير منهم الى ان علمه تعالى بالاشياء بارتسام الصور في ذاته
تعالى او بالمثل الافلاطونية او بالصور المرتسمة في العقل الاول
كما قال المحقق الطوسي على ما مر او باتحاد العاقل والمعقول كما قال
المشاؤون على ما نقله المص قدس سره منهم فان قلت اذا كان علمه تعالى
بالاشياء عين ذاته فالظاهر ان يقال واما الحكماء فلم يثبتوا الا ذاتا
فقط ويجعلونها كافيا في الايجاد لانه يترتب عليه فقط ما يترتب
على الذات مع الصفات في الشاهد فما وجه ما ذكره من ذكر العلم
فقط من غير ذكر القدرة والارادة مع ان الصفات الحقيقية كلها
عين ذاته تعالى عندهم قلت ذلك للفرق بين العلم وبين غيره
من القدرة والارادة فان الحكماء قائلون بثبوت اصل العلم
له تعالى ولا ينكرون ثبوت هذه الصفة له تعالى حقيقة بخلاف
القدرة والارادة فانهم ينكرون ثبوتهما بالمعنى المتعارف له تعالى
وذهبوا الى ان قدرته تعالى وارادته تعالى بعينهما علمه تعالى ويرجعون
جميع صفاته الحقيقية الى علمه تعالى فصح القول بانهم اي الحكماء يثبتون
له تعالى ذاتا وعلما بالاشياء هو عين ذاته فافهم فانه المدار في
تحقيق المقام ويجعلون الذات مع العلم هذا للاشارة الى الغرض
المذكور والا فالظاهر المناسب لمذهبهم ان يقتصر بالذات
ولا يقال مع العلم كافيين في الايجاد من غير توقف للايجاد على القدرة

والارادة كما يتوقف عليهما فالشاهد فعله تعالى بالاشياء على
قدرته تعالى عليها وعلى ارادته تعالى لها بمعنى انه يترتب
على علمه تعالى ما يترتب على القدرة والارادة في الشاهد
قال الشيخ في تعليقاته الارادة هي علمه تعالى بما عليه الوجود و
كونه غير مناف لذاته وفي موضع آخر منها ارادة واجب الوجود
بذاته بعينها علمه تعالى وهي بعينها عنايته وفي موضع آخر منها
ان لم يعتبر ان قدرته تعالى بعينها ارادته وعلمه كان في صفاته
تكثر فيجب ان يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه وقال
الشيخ في موضع آخر منها الاول لا يتكثر لاجل تكثر صفاته لان كل
واحد من صفاته اذا حقق يكون الصفة بالقياس اليه فيكون قدرته
حياته وحياته قدرته ويكونان واحدا فهو حي من حيث هو قادر
وقادر من حيث هو حي وكذلك سائر صفاته هذا كلامه ولا شك
ان ما ذكرناه من كلام الشيخ يثبت دعوى العينية واما ما ذكره
قدس سره بقوله اذ هو اي علمه تعالى كاف في الصدور من غير حاجة فيه
الى القدرة والارادة ففيه تأمل اذ لا يلزم من مجرد ذلك ان يكون
علمه تعالى عين قدرته وارادته تعالى كما لا يخفى على اللبيب واعترض
المتكلمون عليهم بان مجرد العلم لا يكفي في الصدور لانه لابد في صدور
الاشياء عنه تعالى وتخصيص بعضها بالوقوع دون بعض في وقت
دون وقت الى مخصص وليس ذلك المخصص هو العلم لان العلم بوقوع
شيء معين في وقت الى مخصص وليس ذلك المخصص هو العلم لان
العلم بوقوع شيء معين في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه
لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم الدور
فاذن العلم لا يكفي في الصدور واجاب الحكماء عنه بانا لا نم
ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي التابع
لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع و
سبب لوقوع المعلوم فيصح ان يكون مخصصا كما اختاروه
في الباري تعالى وردوه المتكلمون بدعوى البداهة في استوآء

في استوآء نسبة العلم الى طرفين فلا يكون مخصصا وان كان
فعليا فتأمل وكن الفصيل وعند الحكماء ليس له تعالى حالة
شبيهة بالميلان النفساني الذي للانسان لزعمهم انها نقص
وجب تنزيهه عنه وللخصم ان يمنع كونها نقصا وجمع من محققي المعتزلة
ذهبوا الى ان الارادة في الحق سبحانه والشاهد هو العلم بما فيه
من المصلحة لا الحالة الميلانية النفسانية للانسان والحالة
الشبيهة بالميلان المذكور في الحق سبحانه وتعالى وقال بعض
المحققين كون مسمى لفظ الارادة مغايرا للشعور بالمصلحة في الفعل
والترك مما لا ينبغي ان يخفى على العاقل العارف بالمعاني والاوضاع
نعم لو ادعى في حق الباري تعالى انتفاء مثل الحالة الميلانية والاقتصار
على العلم بالمصلحة فذلك بحث آخر هذا وقد تقرر عند الاشاعرة
ان الارادة بل ارادته تعالى ترجح احد المقدورين على الآخر او
صفة توجب هذا الترجيح ولا شك انهم لا ينكرون ثبوت حالة
شبيهة بالميلان النفساني الذي للانسان له تعالى واذا عرفت
هذا فما يصدر بالنسبة الينا من الذات مع الصفات من العلم والقدرة
والارادة وغير ذلك مما مر مرارا يصدر عنه تعالى من الذات
فقط من غير افتقار له تعالى في صدور الاشياء عنه الى غير نفس الذات
من الصفات كما يفتقر صدور الاشياء عنا الى الصفات الزائدة
فهذا اي كون ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة
معنى اتحاد الصفات مع الذات على ما مر مفصلا وانت خبير
بانه لا دخل لهذا الكلام في هذا المقام لان النزاع في تحقيق معنى ارادته
تعالى وفي انها هل هي عين العلم او صفة مغايرة للعلم لا في اتحاد الصفات
مع الذات وعدم اتحادها ومنه الآن يقال انه مما يتوقف عليه
مزيد تحقيق هذا المرام واذا كان كذلك فليس صدور الفعل عنه تعالى
لصدوره منا لان ارادته تعالى ليس لها داع كما ارادتنا فان
ارادته علة تعالى ولكن باعتبار الارادة اذا كانت تابعة
لقصد من خارج يوجب بحسب المقصد فيصح ان يصدر عنه مريد وحل

بحسب اختلاف الدواعي افعال مختلفة واما اذا لم يكن للارادة
تابعة لداع كان الافعال الصادرة عن ذلك المريد على سبيل اللزوم
فيكون صدور الفعل عنه تعالى على سبيل اللزوم بخلاف صدوره
عنا فافهم ولا يكون صدور الفعل عنه تعالى كصدوره من النار والشمس
مما لا شعور له بما يصدر عنه قال بعض المحققين ان الفلاسفة لما ذهبوا
الى ان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والا
وعلموا ان في نفي الارادة عنه تعالى شناعة والحاقا لافعاله
بافعال الجمادات حاولوا اثبات كونه تعالى مريدا على وجه
لا ينافي كونه تعالى موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عن العلم
بما هو عند العالم كمال وخير من حيث هو كذلك او عن العلم بكون
الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدور
ذلك الفعل حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا مكره
والله تعالى عالم بذلك فيكون مريدا فلا يكون كالنار والشمس
تعالى عنه ولا شك انه لا يجدي في نفي النقيصة عنه تعالى لان
من البين ان صدور الفعل عن الفاعل اذا كان على سبيل اللزوم
فهو نقص بخلاف ما اذا كان صدور الفعل عنه بالاختيار والقصد
والانبعاث فانه كمال عند ذوي العقول السليمة واما الصوفية
المحققون وهم القائلون بوحدة الوجود فيثبتون له تعالى ارادة
زائدة على ذاته تعالى لكن تلك الزيادة بحسب التعقل بمعنى
ان العقل يفهم منه غير معنى الذات لا بحسب الخارج بمعنى انه ليس
في الخارج هوية لاحدهما الذات وللاخرى الصفة موجودتان
كما ذهب اليه الاشاعرة كسائر الصفات اي كذا في الصفات
من العلم والقدرة والحيوة فانهم ذهبوا الى انها عين الذات
بحسب الخارج زائدة عليها بحسب التعقل كما مر مفصلا
فهم اي الصوفية يخالفون المتكلمين من اهل السنة في اثبات
المتكلمين منهم ارادة زائدة على ذاته بحسب الخارج لان
الصوفية ذهبوا الى انها عين الذات بحسب الخارج ويخالفون

ويخالفون اي الصوفية الحكماء في نفيها اي نفي زيادة الارادة
بالمرة اي بحسب التعقل والخارج معا فان الصوفية ذهبوا
الى انها زائدة بحسب التعقل وفيه بحث لان المقصود ههنا بيان
معنى ارادته تعالى عند الصوفية لان الكلام فيه وانه هل هو
العلم او صفة مغايرة لسائر الصفات لا ان ارادته تعالى
هل هي مغايرة لذاته زائدة عليه او عين الذات فانه
قد سبق في مبحث على حدة ان صفاته تعالى الثبوتية زائدة
على ذاته تعالى ذهنا وخارجا عند الاشاعرة وعين الذات
ذهنا وخارجا عند الحكماء وعينها خارجا وزائدة عليها
تعقلا عند الصوفية فهذا تكرار مخل والذي يظهر من كلام الصوفية
ان ارادته تعالى وان لم يكن عين علمه تعالى بالنظام الاكمل
في التعقل لكنها لازمة له بحيث يستحيل انفكاكها عنه فيلزم
عليهم ما لزم على الفلاسفة ودليلهم ما كان دليلا على الفلاسفة
وقد عرفت جواب المتكلمين عن دليلهم فتدبر وتذكر
هذا والمص قدس سره لما فرغ من بحث الارادة اراد ان
يشرع في القدرة فقال القول في قدرته تعالى ذهب المليون
كلهم الى انه تعالى قادر القدرة الاولى ان يقال ههنا مثل ما
قيل في الارادة اتفق المليون والحكماء على اطلاق القول بانه
تعالى قادر ولكن اختلفوا في معنى قدرته تعالى فذهب المليون
الى انه تعالى قادر بالمعنى المتعارف عند الجمهور وهو ما اشار
اليه المص بقوله اي يصح منه ايجاد العالم وتركه اي يصح كل منهما
عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه
عند خلوص الدواعي بحيث لا يصح عدمه ولا يستلزم عدم
الفرق بينه وبين الموجب لان الذي يجب الفعل نظرا
الى نفسه بحيث لا يمكن من الترك اصلا كذا في الحاشية
والغرض منه دفع شبهة قوية من شبه الفلاسفة على المتكلمين
في ان قدرته تعالى لو كان بهذا المعنى لزم عدم الفرق بين

الموجب والقادر وان يكون النزاع بيننا وبين المليين
في ذلك لفظيا فليس شيئا منهما من الفعل والترك لازما لذاته
تعالى بحيث يستحيل انفكاكه اي انفكاك شيء منهما عنه عن ذاته
تعالى كما ذهب اليه الفلاسفة من انه يستحيل انفكاك الفعل اي
صدور العالم وايجاده عن ذاته تعالى فان عدم صدور العالم
عنه تعالى ممتنع لذاته عندهم كما يجي بيانه ان شاء الله تعالى والدليل
المعول عليه في اثبات قادرية الباري بالمعنى الذي ذهب
اليه المليون انه تعالى صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث
عن القديم انما يتصور بطريق القدرة والاختيار دون الايجاب
والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل
العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث
يستند الى الباري بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته
وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون
او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون في سلسلة
معلولاته قديم مختار يستند اليه الحوادث وهذا مما وافقنا
عليه الخصم او حركة سرمدية يكون جزئياتها الحادثة شروطا و
معدات في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وهذا
منتف بالاتفاق وقد تقرر في بحث التسلسل بيان استحالة
وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث
العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين دخول
حوادث لا نهاية لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم
البطلان باوائل العقول وكيف ينصرم بالواحد حل اثر الواحد
ما انتفت عنه النهاية كالدورات التي قبل هذه الدورة
التي نحن فيها على ما زعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو
عليه ولم يزل دورة قبل دورة الى غير اول وولد قبل ولد
وبذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف حوادث
لا اخر لها كنعيم الجنان فانه لغير قضاء بوجود ما لا يتناهى وهذا

وهذا كما اذا قيل لا اعطيتك درهما الا اعطيتك قبله دينارا او لا
اعطيتك دينارا الا اعطيتك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم شرطه
درهما ولا دينارا بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك
بعده دينارا او لا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده درهما واما
الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده تعالى للعالم على النظام الواقع من لوازم
ذاته فيمتنع خلوه عنه اي عن ايجاده للعالم لان ايجاده للعالم هو الفيض
والجود والفيض والجود لازم لذاته كلزوم العلم وساير الصفات
الكمالية فايجاده للعالم لازم لذاته تعالى وهو المطلوب اما الصغرى
فظاهر والكبرى محل البحث والدفع ومنها ينفتح للمتكلمين باب
الجواب فتدبر تغز بالصواب فانكروا اي الحكماء ثبوت القدرة
بالمعنى المذكور عند المليين له تعالى لاعتقادهم انه اي القدرة
بالمعنى المذكور نقصان وذلك لما فيه من القوة والامكان قال الشيخ
في تعليقاته معنى قولنا انه تعالى قادر انه بالفعل كذلك لم يزل و
لا يزال ولا نعني به ما يتعارفه الجمهور في القادر منا فان القدرة
فينا قوة فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا شيء ما لم يترجح بمرجح فان لنا
قدرة على الضدين فلو كان يصح صدور من قدرة يصح صدور فعلين
معا عن انسان واحد في حالة واحدة فالقدرة فينا بالقوة والاولى
بري من القوة واذا وصف بالقدرة فانه يوصف بالفعل وانما
نحن اذا حققنا معنى القدرة كان معناه متى شاء وليس هو ايضا
بالفعل فانه قادرون على المشية على الوجه الذي ذكرنا فيكون
المشية فينا ايضا بالقوة فكان القدرة فينا ايضا تارة في النفس
وتارة في الاعضاء والقدرة في النفس هي المشية وفي الاعضاء
على التحريك فلو وصف الاول بالقدرة على الوجه المتعارف
يوجب ان يكون فعله بالقوة ولكان هناك بشيء لم يخرج الى الفعل
فلا يكون تاما وفي الجملة فان القوة والامكان في الماديات والاول
فعل على الاطلاق فكيف يكون قوة هذا كلامه ولا يخفى دلالته على ان
القدرة بالمعنى المتعارف نقصان وفيه بحث لانه في الحقيقة

كالمغالطة فان القوة والامكان اللذين في الماديات هما القوة
والامكان اللذان من الشيء الخارج عن ذات ما هو الشيء في هذا الشيء
كالقوة والامكان في الممكنات واما القوة والامكان من
نفس الشيء في الشيء فاختصاصه بالماديات غير مسلم كيف وقد جوز الشيخ
في تعليقاته ان يكون الواجب تعالى فاعلا وقابلا بالنسبة
الى شيء واحد كما مر في بحث العلم وعينية الصفات للذات فتدبر
واما كونه تعالى قادرا على ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
فهو متفق عليه بين الفريقين اي الحكماء والمليين كذا في شرح المواقف
بل في عبارة الشيخ الرئيس في تعليقاته ولا يخفى ان هذا الاتفاق
بين الفريقين انما هو بحسب العبارة فان المشية والارادة
عند الحكماء ليس الا العلم بالنظام الاكمل فمعنى قولهم ان شاء ان حصل
له العلم بالنظام الاكمل اوجد العالم وان لم يحصل لم يوجد ومعنى
قول المليين ان اراد ايجاد العالم بعد العلم به اوجده وان لم يرد
لم يوجد كذا في الحاشية وهو الحق فانه تلبيس من الفلاسفة وتدليس
عن لزوم شناعة نفي القادرية عنه تعالى بالمعنى المشهور عند الجمهور
ولهذا قال الشيخ في موضع آخر من تعليقاته واذا وصف الاول
بانه قادر على ما يقولونه وهو انه ما يصح ان يصدر عنه الفعل وانه
اذا شاء فعل فقد شبهوه في هذه القدرة والمشية بالانسان
اذ هو قادر على ان يفعل اذا كان له سبب مرجح ولا تنحل الشبهة
عن القوة فلا يكون بالفعل قادرا ولا يغني عنهم قولهم انه تعالى قادر
بذاته لا بقدرة عنه فليس معنى القادر عندهم ما ذكروا اذا كان
الاول واجبا بذاته وجعل القدرة له بالامكان فقد صار
واحد واجبا وممكنا او يكون الامكان صفة لواجب الوجود
بذاته وهو محال فيجب ان يكون كل شيء منه واجبا وبالفعل لانه
واجب الوجود بذاته ونحن انما نعني بقولنا انه قادر بالفعل
ان قدرته علمه فهو من حيث هو قادر عالم اي علمه سبب لصدور
الفعل عنه وليس قدرته بسبب داع يدعوه اليه فقدرته تعالى

علمه انتهى ولا يخفى تاييده لما ذكره المصنف في الحاشية وفيه تصريح بعدم
الفرق بين تفسيري القادر وانهما منفيان عنه تعالى عند الحكماء فما قال
سيد المحققين في حاشية شرح حكمة العين من دعوى الفرق حيث قال
والقادر المختار ان فسر بما ذكر من انه اذا شاء فعل فالله تعالى فاعل
وقادر مختار عند الحكماء وان فسر بما يصح منه الفعل وعدمه فليس كذلك
بل الفعل لازم لذاته ليس بشيء كما عرفت مرة منه يعلم ما في قوله الا ان الحكماء
ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود فيه بحث لان مشية
الفعل عندهم ليس الا العلم بالنظام الاكمل كما مر فيلزم ان يكون العلم بالنظام
الاكمل هو الفيض والجود بعينه عندهم وليس كذلك فانه قال الشيخ الفيض
فعل فاعل دائم الفعل فلا يكون فعله بسبب دعا الى ذلك ولا لغرض الا
نفس الفعل وقال واما الجود فهو افادة الخير بلا عوض ولا غرض وذلك
لمريد فاعل لا غرض له وواجب الوجود فعله وارادته كذلك فاذن
فعله هو الجود المحض الا ان يقال العلم بالنظام الاكمل من حيث انه سبب للايجاد
فعل وافادة الخير كيف لا وقد قالوا ان علمه تعالى فعلي لازمة ازلا وابدا كانه
لازمة لذاته تعالى كما اشار اليه بالوصف الذي هو الفيض والجود فان
لزومها لذاته ظاهر عند العقل واظهر من لزوم مشية الفعل لذاته فان العقول
يسارع الى قبول الفيض والجود لذاته ولم يسارع الى قبول لزوم مشية
الفعل لذاته وهذا في الحقيقة تلبيس ايضا وتدليس لانهم لم يريدوا من مشية
الفعل ارادته كما هو الظاهر بل العلم بالنظام الاكمل كلزوم سائر الصفات
الكمالية له تعالى من العلم والحيوة وغيرهما وانت خبير بان دعوى لزوم
العلم بالنظام الاكمل لذاته تعالى مسلمة عند المتكلمين ولا نزاع لهم في لزومه
له فانه علم خاص يمتنع خلو ذاته تعالى عنه فيستحيل الانفكاك بينها بين مشية
الفعل بالنظام الاكمل وبين ذاته تعالى ولكن النزاع في ان هذا العلم لا يكون
وحده سببا للايجاد ولا يكفي فيه بل لا بد من امر آخر هو الارادة حتى يصدر
عنه تعالى ايجاد العالم ويوجده وهم يقولون انه كاف في الايجاد ولا حاجة
الى صفة اخرى فالنزاع في امرين احدهما في معنى الارادة فانها عند الحكماء
هو العلم بالنظام الاكمل وعند المتكلمين صفة اخرى مغايرة للعلم به وثانيهما

في ان العلم بالنظام الاكمل هل هو كاف في ايجاد العالم ام لا فهكذا ينبغي
ان يعلم هذا المقام لئلا يقع في الظلام واذا كانت مشية الفعل لازمة
لذاته تعالى فمقدم الشرطية الاولى اعني قوله ان شاء فعل واجب صدقه
والا لامكن انفكاكه عن ذاته تعالى وقد عرفت انه يستحيل الانفكاك
ومقدم الشرطية الثانية اعني قوله ان لم يشاء لم يفعل ممتنع الصدق
لذاته لان عدم مشية تعالى لايجاد العالم ممتنع بالذات عندهم وفيه
بحث لانه ان كان مشية الفعل بمعنى العلم بالنظام الاكمل فلا شك
في انه لا نزاع للمتكلمين ايضا في ان مقدم الشرطية الاولى واجب
صدقه لان العلم بالنظام الاكمل واجب الحصول له تعالى في الازل
انما النزاع في انه هل هو كاف في ايجاد العلم ام لا وكلتا الشرطيتين
صادقتان في حق البارئ تعالى فان الشرطية لا يتعلق صحتها بان يكون
جزاها صادقين فانه يصح ان يكون جزاها كاذبين ومثال لو كان
الانسان طائرا لكان يتحرك في الهواء وهذه قضية صحيحة مع كذب
مقدمها وتاليها ويصح ان يكون المقدم كاذبا والتالي صادقا مع
صدق القضية كما يقال لو كان الانسان طيارا لكان حيوانا كذا
قاله الشيخ في التعليقات وفيه ما عرفت من ان كلتا الشرطيتين على مذهبهم
في قوة ان حصل له العلم بالنظام الاكمل اوجد العالم وان لم يحصل له
العلم بالنظام الاكمل لم يوجده لا يفهم منهما الجمهور من انه الله تعالى
ان اراد ايجاد العالم بعد العلم به اوجده وان لم يرد لم يوجد و
الصادق في حقه تعالى عند الحكماء هو الاول لا الثاني والثاني لا
الاول عند الجمهور فهو تلبيس منهم على الجمهور دفعا لتشنيعهم بانا
متفقون معكم في كونه تعالى قادرا مع انهم خالفوا في الحقيقة لان
خلاصة النزاع انما هو في ان ايجاد العالم هل هو لازم لذاته تعالى
يمتنع انفكاكه عنه وهو مذهب الحكماء او ليس بلازم لذاته تعالى
بل يصح منه ايجاد العالم وتركه بل ترك ايجاد العالم في الازل
وانما اوجده حادثا فاتفاقهم مع مليين في صورة اتيان الشرطيتين
بمحض التمويه والتلبيس لا يغني في مجموع والله اعلم واما الصوفية

73

الصوفية القائلون بوحدة الوجود فهم متفقون مع الحكماء في نفي القدرة
بالمعنى المتعارف عند الجمهور عنه تعالى وخالفوا للمتكلمين بل
المليين فيه فيثبتون له سبحانه ارادة زائدة على الذات بحسب
التعقل لا الخارج كما ذهب اليه الاشاعرة وزائدة على العلم
بالنظام الاكمل خلافا للحكماء فان الارادة عندهم هو نفس العلم
بالنظام الاكمل وانت خبير بانه ههنا استدرك لان الكلام
في بيان مذهبهم في قدرته تعالى لا في ارادته الا ان يقال انه ذكر
لانه توطية للمقصد ثم يثبتون له سبحانه اختيارا فهو عطف
على ارادة والمراد منه ههنا قدرة في ايجاد العالم بهذا التخصيص
بيان للمقصد فان النزاع فيه واما اثبات القدرة له سبحانه والاختيار
في ايجاد صفاته الحقيقية في ذاته فمما لم يذهب اليه الجمهور من الصفاتية
فضلا عن نفاة الصفات ثم قد يطلق الاختيار بمعنى الميل الى الشيء
والشوق اليه مع تفصيل وتم ههنا قال بعض المحققين ان الارادة
اعم من الاختيار لكن اثباتهم اختيارا له سبحانه في ايجاد العالم لا على
النحو والوجه المتصور من اختيار الخلق اذ ليس اختياره تعالى في ايجاد
العالم وقدرته تعالى عليه كقدرة الخلق واختيارهم في ايجاد الاشياء
الذي هو تردد وامكان واقع بين امرين كل منهما من الامرين ممكن
الوقوع عنه اي عند المختار وحاصل هذا التردد هو صحة الصدور و
اللاصدور الذي فسروا القدرة به فيترجح عنده عند المختار احدهما
من الصدور او اللاصدور لمزيد فائدة وحكم ومصالح لا يعلمها الا
هو كما ذهب اليه الاشاعرة او مصلحة تتوخاها يطلبها وهو الداعي
كما ذهب اليه المعتزلة ولو قال فيترجح عنده احدهما بمحض ارادة القادر
المختار كما ذهب اليه الاشاعرة او مصلحة تتوخاها لكان اولى ولما
قال لكن لا على النحو المتصور الخ لما اشار اليه بقوله فمثل هذا التردد
الواقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فترجح عنده احدهما كما
مر يستنكر في حقه تعالى عند الصوفية والحكماء وانما استنكر وامثل
هذا في حقه تعالى لانه تعالى احدي الذات بمعنى انه بسيط بحت وغاية

في الصحاح توخيت مرضاتك اي تحريت وقصدت منه

الاحدي منسوب الى الاحد للمبالغة في الوحدة على ما بين في مظانه منه

البساطة والتجرد ومنزه الذات ان يلحقها هيئة او حلية او صفة جسمانية
او عقلية وهذا غير مسلم عند الصفاتية من الاشاعرة ومن يحذو حذوهم
واحدية الصفات انكارا ومنه ان صفاته تعالى كلها راجعة الى صفة
واحدة هو العلم كما ذهب اليه الفلاسفة فهو مم عند الاشاعرة بل المعتزلة
ايضا بل الصوفية كما مر وان اراد انها عين الذات وليس وراءه صفة
زائدة على الذات فهو بعد تسليمه عند الصوفية والحكماء لايجدي نفعا
في المقام كما يظهر بادنى توجه وامره واحد لفظ الامر في اللغة العربية يطلق
على القول المشهور الدال على طلب الفعل دلالة اولية وعلى الشيء والصفة
والشأن والطريق والمعنى الرابع ههنا انسب اي شأنه تعالى وحالته
تعالى واحد وعلمه بنفسه وعلمه بالاشياء المغايرة لذاته تعالى علم واحد
هذا وان ذهب اليه الحكماء والصوفية في بعض مقالاتهم لكنه غير بين
ولا مبين فان الظاهر ان العلم بالسواد مغاير للعلم بالبياض وهكذا في غيره
كيف لا وقد مر ان الشيخ الرئيس ذهب ان علمه تعالى بالاشياء بارتسام
صورها في ذاته تعالى ومن البين ان علمه تعالى بنفسه ليس كذلك اللهم الا ان
يقال ان الصور عند الصوفية عين ذاته تعالى كما مر فتذكر واذا كان
الواجب احدي الذات والصفات والشأن والعلم فلا يصح لديه
تردد ولا امكان حكمين مختلفين وذلك لان امكانهما لديه انما يكون
بتكثر في الصفة او الامر او العلم وليس فليس وفيه بحث كما مر في المنوع في كل
من ذلك فان للاشاعرة ومن يحذو حذوهم من الصفاتية منع ذلك
لتكثر صفاته تعالى الحقيقية عندهم فيصح لديه تعالى امكان حكمين مختلفين
وبالجملة هذه دعوى لا يمكنهم اثباتها بالدليل واما بالذوق والكشف
فلا كلام لنا فيه بل لا يمكن وجود غير ما هو المعلوم له تعالى وذلك ظاهر
لان غير المعلوم له تعالى ليس الا الممتنع لذاته كما صرح به شيخ الصوفية
الوجودية اعني المحقق العربي وشيخ الفلاسفة ابو علي بن سينا في الشفا
وشيخ المتكلمين الامام الرازي في مباحثه واما التقييد بقوله المراد في
نفسه فمما يخفى نفعه لان الارادة راجعة الى العلم بنظام الاكمل الا ان يقال
هذا عند الحكماء واما عند الصوفية فالارادة زائدة على العلم في العقل وكذا

وللبحث فيه مجال

74

وكذا التقييد بقوله المراد في نفسه ففيه ايضا تأمل فان الاختيار الالهي عند
المحققين من الصوفية الوجودية انما هو بين الجبر اي الايجاب بالذات
كما ذهب اليه الفلاسفة والاختيار الذي هو نقيضه كما ذهب اليه
المليون المفهومين للناس اي الحكماء والمتكلمين او المتكلمين فقط و
قد زعم الاستاد الدواني ان قول الامام الذي هو بالحق ناطق جعفر
بن محمد الصادق لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين اشارة الى بيان
هذا فانه بيان حال الاختيار الالهي لا ما اشتهر من انه اشار الى افعال
العباد وكذلك وتوضيح الكلام وتحقيقه يقتضي مزيد بسط في الكلام فنقول
قد قال الاستاد في شرح رباعياته بالفارسية اشيا قبل از وجود
خارجي ثبوتي در علم حق سبحانه هست واشيا را باين اعتبار اعيان
ثابته ميخوانند وقابليات واستعدادات از لوازم ذوات
درين مرتبه است وفيض وجود كه منبسط بر اعيان ميگردد در هر
چيز بان مرتبه از كمال ونقص كه قابليت آن دارد ظاهر ميگردد وهمچون
ضوء آفتاب كه بر هريك از اعيان قابله كه واقع ميشود آنچه
در وست از احوال والوان مي نمايد وفيض باران مدرار كه
از ان هر طرفي بقدر گنجايش خود بر ميگردد وهر زمين آنچه در مشية
قابليت اوست ميرو ياند ومي زايد ودرين معنى نزد ارباب شهود
مقرر است چنانچه تمامي احوال جاريه بر شخص لازم ذات اوست
پس بحسب حقيقت هر نيك وبد كه بر شخصي ميگذرد آن از لوازم
ومقتضيات نشاة اوست واگر كسي راضي بان نباشد وازان رنج
شود از خود رنجيده باشد اما درين مقام نكته ايست حافظ بان
واجب است چه آنچه از حضرت حق صادر ميشود فيض وجود است
وآن خير محض است وشر از نقصان قابليت عين ثابته است كه قبول
تمام فيض نموده پس ازين وجه منسوب بحق سبحانه نباشد چه بخل از جانب
مبدا نيست وازينجاست آنچه در حديث من وجد خيرا فليحمد الله
ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه پس منشا ظهور صفات فيض وجود
حق است اما منشا قابليت ذوات اعيان ثابته پس همه احوال

من حیث الظهور مستند بحق تعالی باشد ومن حیث القابلیة مستند بذوات
اعیان وکمال مظاهر چون عکس کمال حق است منسوب بحق باشد
ونقص از محض قصور قابلیت اعیان پس منسوب بحق نباشد چنانچه فرموده
الخیر کله بیدیک والشر لیس الیک مشعر بر آنست وازینجا وجه توفیق میان
نصوص مخالفة الظواهر مثل قل کل من عند الله وما اصابک من حسنة
فمن الله وما اصابک من سیئة فمن نفسک وقل کل یعمل علی شاکلته معلوم
میشود کسی را که توفیق یار طریق تحقیق کرد وچه همه من حیث الظهور
الوجود از حق است ومن حیث الثبوت منسوب باعیان ثابته
باشد والله ولی التوفیق وبیده ازمة التحقیق واین مسئله سر قدرست
وتفصیل آن معلوم هیچ کس نیست ووجه استلزام هر نشأة وتمامه
احوال که بر وجمیع مراتب واطوار وجود میگذرد از ان
امورست که عقول بشری را بکنه آن راه نیست وسالکان
مسالک نظر درین مقام در مهالک افتاده اند چنانچه
معتزله که قائل اند بانکه حق تعالی فاعل مختارست وفعل او معلل
بغرض است وانکه لطف ورعایت اصلح برای حضرت واجب است
ومدار امور بر حکمت نهاده اند در توجیه خلق کافر فقیر وافعال ان
متحیر مانده اند واشاعره ملاحظه جانب قدرت کرده اند واشیا را
بان باز بسته در حصار هؤلاء للجنة ولا ابالی وهؤلاء للنار ولا ابالی
ولا یسئل عما یفعل وهم یسئلون رفته اند پس معتزله قصد محافظت بر حکمت
کرده اند واحوال افعال آلهی بر افعال مخلوقات مقایس داشته اند و
اخوازان عاجز شده اند واشاعره نظر قدرت کرده اند واز ملاحظه
حکمت اعراض نموده تفویض آن بجانب الله تعالی کرده اند و
سخن ایشان بتحقیق اقربست وحکما قائل بایجاب شده اند و
نقض ازین شبهه بان نموده اند وبنا برین تحقیق که طائفه صوفیه
کرده اند بسی اشکالات مرتفع میشود چه اجمالا معلوم است
که هرچه اعیان ممکنات قابلیت ان دارند در بیان اظهار
میکرده وزیاده ونقصان دران محالست همچنانکه سلب زوجیه

زوجیه از اربعه وانقسام او بزیاده از دو نصف ونقصان او از
ثلثه واثنین وزیادتی او بر تخته محالست ومحال را قابلیت تعلق
قدرت نیست پس اگر کسی درین مقام تامل نماید از بسی ورطات
ومضائق که مجار عقولست سالم ماند چنانچه در رباعی دوم گفته شده
ومحصل این آنست که اتصاف اعیان بقابلیات از لوازم ذات
ایشانست وثبوت علم ایشان لازم ذات حقانه صادر باختیار حق
در صفات ذاتی حق تعالی اختیار را مدخل نیست چنانکه سابقا اشارت
بان رفته وایشان بنور وجود بمحض اختیار چنانچه در ذات خود مستدعی
ومقتضی اند ظاهر میکردند وهمانا آنچه از حضرت عالم اهل بیت
نبوة ومشهور امیدان فتوت مطلع انوار هدایت مجمع اسرار
نبوة وولایت الامام الذی هو بالحق ناطق جعفر بن محمد الصادق
علی آبائه الکرام وعلیه التحیة والسلام منقولست که لا جبر ولا تفویض
بل امر بین امرین اشارت باین تواند بود وآنچه در صحبت بعض اعیان
حکمت باین فقیر رسیده که از حضرت قدوة العارفین بالله وصفوة
الواصلین لله شیخ ابو سعید ابو الخیر قدس سره سوال کردند که حق
سبحانه وتعالی فاعل موجب است یا مختار حضرت شیخ در جواب
این رباعی فرموده زلفش بکشی شب دراز آید ازو ور بگذاری
سنبل باز آید وه ریک گره از ان وخمش بکشایی عالم عالم مشک
طراز آید وه سه این واویست ومحال انکه سعة احاطه الهی ابیست
از انحصار در طرف از اضداد وتقید بجانبی از ان بلکه مقتضی
تعانق اطراف وجامعیت اضدادات چه نزد اهل تحقیق
مقررست که کمال هر صفتی در انست که با ضد خود معانق وممتزج
گردد چنانچه در عقد فوائد اسماء الله الحسنی مشاهده میرود وهو الاول
والاخر والظاهر والباطن لیس باعتبارات مختلفه وصف الحضرت
بصفات متقابله توان کرد ودر هیچکدام محصور نباشد وهذا المحل
تشهد بک الی التفصیل والله الهادی الی سواء السبیل هذا الکلام من
الاستاد قدس سره وبه یتضح المرام اعنی کون الاختیار الالهی انما

هو بين الجبر والاختيار مع فوائد جليلة اجدر من تقاريع العصا وبعد
در المص حيث اشار الى هذا التفصيل بالاجمال فقال وانما معلوماته
سواء قدر وجودها كما هو مذهب القائلين بالوجود الذهني اعني الحكماء
لان تعلق العلم باللاشئ المحض من ضرورة على ما مر فتذكر او لم يقدر وجودها
كما هو مذهب النافين للوجود الذهني من المتكلمين المانعين استحالة تعلق
العلم باللاشئ المحض على ما فصل في مظانه مرتسمة ماهياتها وحقائقها في صقع
علمه تعالى ازلا وابدا سواء كانت تلك الصقعة نفس ذاته تعالى كما هو
ذهب اليه الشيخ في الاشارات او ان العقل الاول كما ذهب اليه
المحقق في شرحه او غير ذلك على اختلاف ارائهم فيهما مرتبة خبر بعد خبر
ترتيبا لا اكمل منه اي لا يمكن ان يكون ترتيب اكمل منه عند الصوفية والحكماء
في نفس الامر خلافا للمتكلمين فانهم ذهبوا الى ان الاكمل منه ممكن لكنه
لم يقع كما اشار اليه المص بقوله وان خفي ذلك اي انه لا اكمل في نفس الامر
على الاكثرين من المليين واختلفوا في معنى كون الشئ موجودا في نفس الامر
فقيل اي موجودا في نفسه فالامر هو الشئ وتحصيله ان وجوده ليس متعلقا
بفرض فارض واعتبار معتبر مثلا الملازمة بين طلوع الشمس
ووجود النهار متحققة في حد ذاتها سواء وجد فرض فارض ام لم يوجد
اصلا فسواء فرضها او لم يفرضها قطعا وقيل اي موجود في نفس
المجرد وهو العقل الاول او العقل الفعال والتحقيق عند الصوفية
ان النفس الامر عبارة عن العلم الالهي فان صور جميع الاشياء مرتسمة
في صقعة علمه تعالى بها وان اردت مزيد تحقيق نفس الامر فارجع
الى شرحنا على شرح الرسالة النصيرية لخاتم المحققين الدواني في تحقيق
نفس الامر فالاولوية بين امرين يتوهم امكان وجود كل منهما انما هي
بالنسبة الى المتوهم المتردد بين الامرين اي بالنسبة الينا فان التوهم
والتردد فينا لغيبوبتنا عن نفس الامر اما بالنسبة الى ما في نفس الامر فالواقع
في احد الازمنة الثلاثة واجب الوقوع في نفس الامر بلا تردد فيه
وما عداه اي ما عدا الواقع في احد الازمنة مستحيل الوجود عند
المحققين فان ما لا ينتهي سلسلة الوجود اليه ازلا وابدا فهو ممتنع وليس

وليس بممكن بالذات وان كان ممكنا بحسب التجويز العقلي عند بعض المحققين
على ما نقله الاستاد الدواني في حواشيه الجديدة على الشرح الجديد
هذا ما قاله الصوفية الوجودية وفيه بحث لان مال هذا الكلام الى الايجاب
ونفي الاختيار ولا شك ان ذوق الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم
يشهد بخلاف ذلك وانه يستلزم النقص تعالى عنه وانه خلاف ما ذهب
اليه المتكلمون واجماعهم وجامعيته تعالى عنه انه خلاف ما ذهب اليه
المتكلمون واجماعهم وجامعيته تعالى للصفات المتضادة يجوز ان يكون
على ما قالت الاشاعرة من انه تعالى فاعل موجب بالنسبة الى صفاته
تعالى الثبوتية وفاعل بالاختيار المفهوم للناس بالنسبة الى ما سواه
من العالم مع انه قد اعترض عليهم بان الايجاب ان كان نقصا فيجب
تنزيهه تعالى عنه مطلقا والا فلم لا يجوز ان يكون بالنسبة الى العالم كذلك
وبالجملة فالفرق تحكم والمقام مظلم لا يخلو عن الاشكال وهو اعلم بحقيقة الحال
فان قلت فقد استدل الفرغاني رحمه الله في شرحه للقصيدة التائية بقوله
تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل اي ظل التكوين على المكونات
ولو شاء لجعله ساكنا ولم يبده على ان الحق سبحانه متعلق بقوله [illegible]
لو لم يشاء ايجاد العالم لم يظهر وكان له ان لا يشاء فلا يظهر فلا يكون
الاختيار الالهي بين الجبر والاختيار المفهومين للناس بل هو بالاختيار
المفهوم للناس وبرئ عن الجبر ومذهبهم بعينه هو مذهب المتكلمين فنسبة هذا
اليهم فرية بلا مرية قلت ليس الامر كما ذكرت فان قولهم ان لم يشاء
لم يقع صحيح وقد وقع في الحديث ما لم يشأ لم يكن ولكن صدق الشرطية
كما سبق لا يقتضي صدق المقدم او امكانه ان المقدم ولو قال ولا انه
لكان اولى كما لا يخفى فلا ينافيه اي صدق الشرطية فاعلم الايجاب الذي
هو مذهب الفلاسفة فضلا عن ان ينافيه الاختيار الجازم المذكور
اي الاختيار الالهي الذي هو بين الجبر والاختيار المفهومين للناس كما
ذهب اليه الصوفية وفيه بحث لان هذا الكلام لغو في الجواب
لان مدار السؤال والاشكال على قوله وكان له ان لا يشاء
فلا يظهر لا على الشرطية وصدقها حتى يصح ما ذكر في الجواب فالصواب

اي كون اختياره تعالى انما هو بين الجبر
والاختيار المفهومين للناس
منه

والواجب عليك متابعة الانبياء
صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وهو مذهب
المتكلمين وهو الظاهر في الكتاب
واجماع الائمة الكبار
منه

ان يقتصر في الجواب على قوله فقولهم في الايجاد الكلي للعالم كان له ان
لا يشاء فلا يظهر اما النفي الجبر المتوهم للعقول الضعيفة الى نفي الايجاب
الذي هو مذهب الفلاسفة كما هو الظاهر وفيه نظر لان نفي التوهم
الباطل مستحسن ولكن بوجه لا يوهم باطلا اخر وههنا كذلك فليس
على ما ينبغي واما لانه سبحانه باعتبار ذاته الاحدية غني عن العالمين
فمن هذه الحيثية قالوا كان له ان لا يشاء فلا يظهر لا من حيث ان ذلك
ممكن في نفس الامر حتى يكون منافيا لما مر قال الشيخ في الاشارات الغني
التام هو الذي يكون غير محتاج في ذاته ولا في صفات ذاته سواء كانت
اضافية او غير اضافية الى شيء غيره وهذا الجواب ايضا ليس كما ينبغي
لبعده عن العبارة وغاية القول ان هذا التاويل ضروري للنصوص
القاطعة من قبلهم على انهم متفقون مع الفلاسفة في امتناع صدق مقدم
الشرطية الثانية كما صرح به بقوله فالصوفية متفقون مع الحكماء في امتناع
صدق المقدم الشرطية الثانية بالذات فان عدم مشيته تعالى
الايجاد العالم ممتنع بالذات عند الفلاسفة كما مر وممكن بالذات
عند المتكلمين بل المليين ومدار حدوث العالم وقدمه على هذا
فان صدق مقدم الشرطية الثانية لو كان ممتنعا بالذات كما قالت
الفلاسفة كان العالم قديما البتة وهو ظ وان كان ممكنا كان العالم
حادثا كما قال المتكلمون ولا مخلص لهم الا ما قال بعضهم كما مر وجميع
العقلاء يثبتون الحدوث وينفونه عن الحق سبحانه وينزهونه عنه
واما العرفاء المحققون فلا يثبتون الحدوث اصلا وراسا فان
شهود التوحيد ينفيه عن اصله مشيته بعد نفيه بالحق بمعنى تجلي الحق تعالى
مع الايات بوجوهه في الصور فيكون الحدوث عندهم ظهوره
تعالى في الصور المختلفة بالتجليات المتعاقبة الغير المكررة وعندهم
لا غير فافهم مخالفون معهم مع الحكماء في اثبات الصوفية ارادة زائدة
على العالم بالنظام الاكمل بخلاف الحكماء فان الارادة عندهم عين
العالم بالنظام الاكمل تعقلا وخارجا كما مر بلا مزيد عليه لازمة له
للعلم بالنظام الاكمل بحيث يستحيل انفكاكها اي الارادة عن العلم

وورد في بقية النسخ وفي العقد
الامام في الحدوث والقدم فانك مخالف
به لا يعتبر بهذا البيان فرض عليك
فلا تعول ... جعلنا الله تعالى و
اياك ممن لا يخاف
لومة لائم
منه

77
عن العلم بالنظام الاكمل فان اللام للعهد كما يستحيل انفكاك العلم عن الذات
اتفاقا من العقلاء وفيه بحث لان المص ان اراد ان الارادة زائدة
على العلم لا نزاع للحكماء وفيه ايضا كما صرح به الشيخ في بعض عباراته
من ان بين العلم بالنظام الاكمل والارادة تغايرا بالاعتبار ولا
فهما لذات واحد فلا يصح قوله مخالفون الخ وان اراد ان الارادة
زائدة على العلم في الخارج فيرد عليه انه يلزم التكثر في صفاته تعالى
ومخالف لما مر من ان مذهب الصوفية ان صفاته تعالى زائدة
عليه في التعقل دون الخارج وايضا المقصود في المقام تعيين المراد
من ارادته تعالى عند الصوفية ولا يظهر ذلك مما ذكره وتفسير
الارادة بنفس الترجيح على اختلاف راي الاشاعرة لا يلائم مذهب
الصوفية من انه لا تردد هناك ولا امكان ثم لما كان لقائل
ان يعترض على الصوفية بانكم كيف تذهبون الى انه تعالى قادر
مختار مع انه من مذهبكم ان العلم الاعلى يدوم بدوامه سبحانه وتعالى
فيكون قديما وقد تقرر ان القديم لا يستند الى المختار اشار الى جوابه
بقوله ثم اعلم ان المتكلمين بل الحكماء ايضا في عطفه عليه بكلمة بل اشارة
الى رد ما زعم بعضهم من ان الحكماء لم يتفقوا مع المتكلمين في ذلك بل القديم
يستند الى الفاعل المختار عندهم فرد المص بانهم متفقون على ان القديم
لا يستند الى الفاعل المختار بالمعنى المفهوم للناس وهو كل فاعل
فعل باختيار وارادة لداع يدعوه الى ان يفعل ويدعون انه لا
يدعو الا الى معدوم يصدر بعد وجود الداعي بالزمان ضرورة لا بالمعنى
المراد للفلاسفة من المختار فان المختار عندهم كما ياتي بعيد ذلك
كل فاعل فعل بارادته وعلمه سواء قارنه الفعل في زمانه او تاخر
عنه فان الكل متفقون على ان القديم يستند الى الفاعل على المختار
بهذا المعنى المراد بالفلاسفة كما لا يخفى وانما لم يستند القديم الى
الفاعل المختار بالمعنى المفهوم للناس لان فعل المختار بالمعنى المفهوم
للناس مسبوق بالقصد الى الايجاد بديهة وضرورة ومقارن
لعدم ما قصد ايجاده ضرورة بديهة على ما ذهب اليه المتكلمون

فان زيادة الارادة على العلم
في الخارج يستلزم زيادتها على الذات
فيه ايضا فافهم
منه

فلا يكون قديما وهو المط قال المحققون في قواعد العقايد القادر هو
الذي يصح منه ان يفعل واذا فعل فعل باختيار وارادة لداعي يدعو
الى ان يفعل ويقابله الموجب وهو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل
ويجب ان يقارنه فعله لانه لو تاخر الفعل عنه لما كان صدور الفعل
عنه واجبا اذ لم يصدر عنه في الحال المتقدم على الصدور والمتكلمون
يقولون ان البارى تعالى قادر اذا كان فعله موجبا والحكماء
يقولون كل فاعل فعل بارادته مختار سواء قارنه الفعل في زمان
او تاخر عنه وموضع الخلاف في الداعي فان المتكلمين يقولون
انه لا يدعوا الا الى معدوم عن الفاعل وجوده بعد وجود الداعي
بالزمان او تقدير الزمان ويقولون ان هذا الحكم ضروري والحكماء
ينكرون هذا الكلام وفيه اشارة بل دلالة على ان التقديم يستند
الى المختار عنده واصرح من ذلك ما قال المحققون في شرح الاشارة
ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان التقدم يمتنع ان يكون فعل الفاعل
مختار ولا الى ان المبداء الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته
واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليس كفاعلية المختار
من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية
فانه تام في الفاعلية وان العالم اذلى مستند اليه تعالى الا ان يقال
كما قال بعض المحققين انت خبير بان هذا احتراز عن شناعة نفي القدرة
والاختيار اشهر من ان يمتنع واذا كان كذلك فالمتكلمون اثبتوا
اختيار الفاعل وذهبوا الى نفي اثر القديم لما ادعوا من انه ضروري
ان الداعي لا يدعوا الا الى معدوم يصدر عن الفاعل وجوده
بعد وجود الداعي بالزمان او تقدير الزمان والحكماء اثبتوا
وجود الاثر القديم اثبتوا اولا قدم العالم بدلايل دالة عليه
عندهم وذهبوا منه الى نفي الاختيار المفهوم للناس من المؤثر
القديم وفيه بحث اما اولا فلما قال المحقق في نقد المحصل ان المتكلمين
انما ذهبوا الى خلاف ما ذهب اليه الحكماء ان العالم حادث
بدلايل دالة عليه لا لانه فعل المختار ام لان علة الاحتياج

قال الامام في المحصل منشاء الخلاف بين الفريقين
كونه تعالى موجبا في ايجاد العالم او مختارا او
قدم العالم وحدوثه فذهب الحكماء القائلين
بالايجاب لصدوره عنه تعالى الى قدمه وذهب
المتكلمون الذاهبون الى اختياره الى حدوثه
ثم قال لو اتفق الفريقان بنحو الايجاب
او الاختيار لا تفقا على الحدوث
والقدم تامل
منه

الاحتياج هو الحدوث لان هذا قول بعضهم هذا الكلام ولا يبعد
ان يقال ان الحكماء اثبتوا اولا الايجاب لزعمهم انه الكمال كما مر
مفصلا وذهبوا منه الى قدم العالم فان طريقهم هو الانتقال من حال المبدأ
الى حال العالم لا العكس كما ذكره المص واما ثانيا فلانا لا نم ان الحكماء
ذهبوا الى نفي الاختيار فانهم قالوا بانه تعالى فاعل مختار كما مر قال الشيخ
في تعليقاته الله تعالى كان خلق هذا العالم مختارا فانه ان لم يقل انه ان
لم يقل انه كان مختارا كان ذلك منه من غير رضا به وليس المختار اذا
اختيار الصلاح ففعله يلزمه ان يختار مقابله ايضا فيفعله او اذا لم يفعل
مقابله لم يكن مختارا بل الاختيار يكون بحسب الدواعي وذاته دعى الى
الصلاح فاختياره هذا الكلام ولا يخفى دلالته على ما ذكر ويمكن الجواب
عنه بالمراد نفي الاختيار بالمعنى المفهوم للناس كما ذكرنا لا نفي الاختيار
بالمعنى المراد للفلاسفة وهو ما في التعليقات فلا تخالف بينهما والتحقيق
ان من زعم ان تقدم القصد على وجود الاثر يجب ان يكون تقدما زمانيا
فسر المختار بمن يصح منه الفعل والترك واراد به ان يفعله تارة
ويترك اخرى ولا شك ان المختار بهذا المعنى يمتنع اسناد القديم
اليه بديهة والحكماء يمنعون تلك المقدمة ويقولون ان تقدم القصد
على وجود الاثر لا يلزم ان يكون بالزمان بل اللازم تقدمه بالذات
واما التقدم بالزمان فقد يعرضه لقصور القدرة اذ لو كانت القدرة
تامة بحيث لا يتوقف المعلول على حصول الشرط وحضور وقت وبالجملة
على غير قصد الفاعل امتنع التخلف عنه فيكون التقدم بالزمان ليس امرا
لازما للاختيار بل يلزم بعض افراد القدرة لقصورها ولذلك فسروا
المختار بالمعنى المذكور اعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وبينوا
ان ذلك لا يستلزم جواز انفكاك المشية بناء على ان صدق الشرطية
لا يستلزم صدق طرفيها انتهى كلام الاستاد في حواشيه التجريدية و
قد عرفت ان المتكلمين يدعون البداهة في ان التقدم بالزمان امر
لازم للاختيار المفهوم للناس ويعدون انكاره مكابرة سيد باب
المناظرة والانصاف ان كلام المتكلمين اظهر واصوب ولهذا

صرحوا ان الحكماء بالايجاب ونفى الاختيار المفهوم للناس حتى ذلك
منهم اشهر من كفر ابليس وهذا المنع ليس الا للتلبيس على الدخول والتوليس
فافهم هذا فانه ينفعك فى تحقيق المقام لنفعا بينا لا اسيما فى تحقيق قوله واما
الصوفية فهم جوزوا اسناد اثر القديم الى الفاعل المختار وجمعوا بين
اثبات الاختيار والقول بوجود الاثر القديم وفيه بحث لانه افتراء
عليهم بلا امتراء لانهم ان ارادوا بالمختار ما هو المفهوم للناس
وهو ما ذهب اليه المتكلمون اعنى من يصلح منه الفعل والترك وله
الترك فلا شك ان امتناع اسناد القديم الى المختار بهذا المعنى بديهى
والمنازع مكابر مقتضى عقله مع ان الصوفية لم يقولوا بالمختار بهذا
المعنى المفهوم للناس بل قالوا كما مر ان الاختيار الالهى انما هو بين
الجبر والاختيار المفهومين للناس فلا ينبغى ان يريدوا بالمختار ههنا
ما هو المفهوم منه للناس وان ارادوا به المختار على مذهبهم مذهب
الحكماء ايضا متفقون على الصوفية فى ذلك كما مر مفصلا وبالجملة مذهب
الصوفية فيه ما بعينه مذهب الحكماء واما بط ولا يصح الثانى فتعين
الاول وهو المط اعنى كون الافتراء ويؤيد ما ذكرنا قوله قالوا اى
الصوفية افاد الكشف الصريح ولو قالوا بل العقل الصحيح لكان احسن
ان الشئ اذا اقتضى امر الذاته اى لا بشرط زايد عليه وهو المسمى
عين وان اشتمل على شرط او شروط هى عين الذات كالنسب
والاضافات على قول الصوفية القائلين بوحدة الوجود فلا يزال
ذلك الشئ المقتضى امر الذاته على ذلك الامر المقتضى ويدوم ذلك
الامر له للشئ المقتضى امر الذاته ما دامت ذاته ذات الشئ
المقتضى فان قوله اذا اقتضى امر الذاته صريح فى الايجاب ونفى الاختيار
المفهوم للناس فانا لا نعنى بالايجاب الا انه تعالى لذاته يقتضى
الايجاد ولا شك انه لا خلاف فى جواز استناد القديم الى
الموجب فيه الخلاف اليهم افتراء كما مر كالقلم الاعلى بالنسبة اليه تعالى
فانه ان القلم الاعلى اول مخلوق كما ورد فى بعض الروايات وفى بعض
الروايات اول ما خلق الله نورى وقال الحكماء اول ما خلق الله

وان كان كما قاله احسن عندهم منه

ما خلق الله تعالى العقل وجمع بعضهم بين الروايات وكلام الحكماء
ان المعلول الاول من حيث انه مجرد ويتعقل ذاته ومبداه يسمى عقلا ومن
حيث انه واسطة فى صدور ساير الموجودات او نقوش العلوم
يسمى قلما ومن حيث توسطه فى اضافه انوار الرحمة والنبوة يسمى نور سيد
الانبياء صلى الله عليه وسلم الى حاله بقوله كنت نبيا وآدم بين
الماء والطين فى جملة خصائصه فافهم معنى الحديث فانه دقيق وقال
المحقق القيصرى فى شرحه على القصيدة التائية الفارضية لا بدان
يعلم ان النفس الناطقة للانسان عند جميع الاولياء والحكماء الالهين
ازلية وابدية لا بداية لوجودها وتحقيق فى نفسها ولا نهاية مع
كونها صادرة عن المبدا الاول ومعلوله لعلة العلل وظهوراتها
فى مظاهرها ايضا غير متناهية وبعض مظاهرها الصور الفلكية والغير
التى لا زمان يحاسبها ولا وقت يحيطه بها ويعلم هذا المعنى من علم
مراتب تنزلاتها من الحضرة الاحدية الى صورة الانسانية و
اطوارها المشار اليها بقوله لا ترجون الله وقارا وقد خلقكم
اطوارا وبعض مظاهرها الصور المركبة من العناصر وهذه الصور
وان كانت لكل منها بداية ونهاية لكنها لا تخلو من صورة يظهر بها
اما فى الدنيا او فى الآخرة كلامه هذا ولا يخفى ما فيه من مخالفته لاصل
مقرر بين المتكلمين وما عليه اجمالا المليين من حدوث العالم
فانه يلزم صرح قدم العالم فلا تقنع اليه فان الخطاء فى الكشف قد يقع
كثيرا باشتقاق الصوفية المخالفة بعضهم بعضا فى مكاشفاتهم ولما كان
ما ذكره المص ان القلم الاعلى اول مخلوق مخالفا لما سياتى فى كلامه ايضا
من ان الصوفية يثبتون فى رتبة العقل الاول موجودات احتاج
الى دفع هذا التنافى بقوله حيث لا واسطة بينه بين القلم الاعلى
وبين خالقه يعنى ان اوليته من هذه الحيثية فلا ينافى ان يكون فى رتبة
موجودات يدوم العلم الاعلى بدوامه بدوام خالقه فيكون
ازليا ابديا ولما كان لقايل ان يقول ما الذى دعى الصوفية الى
مخالفة المتكلمين والحكماء فيه وما متمسكهم فى ذلك قال وكانهم اى

وغاية ما يكن ان يقال من قبلهم انه لا غير
فلا يضر القدم لانه ليس الا ظهور الحق
فى بعض مظاهره كما مر فتدبر

الصوفية تمسكوا في ذلك اي في جواز استناد الاثر القديم الى
الفاعل المختار الى ما ذكره الآمدي وهو جواب عن المقدمة الاولى
واستدلال المانعين في جواز استناد القديم الى الفاعل
المختار وهي ان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد ومن
ان سبق الايجاد قصدا واختيارا على وجود المعلول ذاتي لا زماني
فانه كسبق الايجاد ايجابا على وجود المعلول فكما ان سبق الايجاد
الايجابي سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا في الايجاد
القصدي الاختياري وانت خبير بان الجواز لا يلايم مقام
التمسك والاستدلال فافهم بان يكون الايجاد والقصد
مع وجود المقصود زمانا ومقدما عليه بالذات فان تقدم القصد
على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات
فيجوز مقارنتهما للموجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود
بوجود خاص بل نقول اذا كان القصد كافيا في الوجود المقصود كان
مع المقصود زمانا وان لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا
الى افعالنا على ما يجيء بعيد ذلك ان شاء الله تعالى وفيه بحث لان
الكلام في ان سبق قصد ايجاد المعلول بالزمان او الذات
وهو ظاهر لانك قد عرفت من كلام المحقق في قواعد العقايد
ان مدار الخلاف على الداعي فان المتكلمين يدعون انه لا يدعو
الا الى معدوم يصدر عن الفاعل وجوده بعد وجود الداعي بالزمان
او تقدير الزمان ويدعون ان هذا الحكم ضروري والحكماء ينكرونه
فالواجب عليه مخالفتهم ابطال هذا الحكم حتى يصح خلافه واما حديث
ان سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا
الى اخر ما ذكر بعد تسليمه لا يحسم مادة الاشكال لجواز ان يكون
سبق الايجاد القصدي على وجود المعلول بالذات ولكن
سبق الداعي الى الايجاد القصدي على وجود المعلول بالزمان
وبالجملة الاختيار بالمعنى المفهوم للناس لا يتحقق الا بالداعي
ووجود الداعي يجب ان يكون مقدما على وجود المعلول بالزمان

بالزمان بديهة فلا يجوز استناد القديم الى المختار ولعل الآمدي
فسر المختار بما فسره به الحكماء لا بما هو المفهوم للناس وما فسره المتكلمون
وفيه انه حينئذ يرتفع النزاع لان النزاع في جواز استناد الاثر القديم
الى المختار بالمعنى المفهوم للناس وعدم جوازه لا في المختار بالمعنى الذي
فسره به الحكماء فان استناد القديم اليه جائز اتفاقا كما مر ومن ههنا يظهر ضعف
قوله ومن ثم حين جاز استناد الاثر القديم الى الفاعل المختار بالمعنى
المفهوم للناس جاز ان يكون بعض الموجودات واجبا والاول
بالواجب لذاته مع كونه تعالى مختارا بالمعنى المفهوم للناس لا بما فسره
به الحكماء فيكونان اي الواجب تعالى وبعض الموجودات معا في الوجود
بحسب الزمان وان تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات
كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانا معا في
الزمان ويريد ما ذكرنا من البحث انه كذا نقل عن الآمدي فلا يوجد في
كتاب الابكار الا ما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون
وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكونان معا في الوجود
لا التقدم الا بالذات كما في حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر باعتنائه
على كون الواجب مختارا الا موجبا ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم
واعترض في الجواب على دفع السند قائلا لان استناد حركة اليد لـ
بها معلولا لامر خارج انتهى كلامه وظهر منه ان كلام الآمدي راجع
الى مذهب الحكماء وهو الايجاب فيرجع كلام الصوفية ايضا الى ذلك
ولا شك انه مما لا نزاع لاحد في جواز استناد القديم الى الفاعل
الموجب ولما كان القائل ان يقول عن جانب المستدل انا قد ذكرنا
سابقا ان فعل المختار اشار اليه مع جوابه فقال فان قيل انا اذا
رجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد كما ينبغي نعلم بالضرورة ان القصد
الى ايجاد الموجود محال فيكون القصد مقارنا لعدم الاثر بالضرورة
كما مر في اصل الاستدلال حيث قال ومقارن لعدم ما قصد ايجاده
بالضرورة فيكون اثر المختار حادثا قطعا فلا يجوز استناد الاثر
القديم الى الفاعل المختار قلنا تقدم القصد على الايجاد وليلا تقدما

زمانيا بل هو كتقدم الايجاد على الوجود اى وجود الاثر فانهما اى
التقدمين بحسب الذات لا بحسب الزمان فجواز ان مقارنتهما
اى مقارنة القصد وايجاد الاثر فى الوجود زمانا فيجوز ان يقع القصد
الى الايجاد فى زمان وجود الاثر فلا يلزم ان يكون القصد مقارنا
لعدم الاثر قوله والقصد الى تحصيل الحاصل مح قلت كليا هم بل
فيه تفصيل وهو ان القصد الى تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ليس بمحال
لان المح هو القصد الى تحصيل الحاصل بتحصيل آخر وبوجود كما اشار اليه
بقوله ايجاد الموجود بوجود مغاير لهذا الوجود وقبل هذا الوجود
وههنا ليس كذلك بل هو القصد الى تحصيل الحاصل بهذا التحصيل
وهو ليس بمح فاللازم ليس بمح والمح ليس بلازم وبالجملة فالقصد اذا
كان كافيا فى وجود المقصود كقصد الواجب تعالى بالنسبة الى المقصود
كان اى القصد معه مع وجود المقصود زمانا فيجوز مقارنتهما فى الوجود
زمانا وهو المط واذا لم يكن القصد كافيا فى وجود المقصود فقد
يتقدم القصد عليه على وجود المقصود زمانا اذا لم يكن ما عدا القصد
مما يحتاج اليه فى وجود المقصود حاصلا بالفعل مع القصد كقصدنا
الى افعالنا فانه قد يتقدم على افعالنا زمانا وفيه بحث لان
القائل ان ينقل الكلام الى القصد ويقول علة وجود القصد الى
ايجاد المقصود اما الذات لذاته فيلزم الايجاب واما الذات
لا لذاته بل لداع يدعوه اليه كما هو المعتبر فى مفهوم المختار مح
فوجود علة وجود القصد الى ايجاد المقصود مقارنا لعدم المقصود
البتة فلا يكون القديم اثرا للمختار وبالجملة المختار بالمعنى للناس
من له لا يقصد ايجاد الاثر وان يقصد لداع يدعوه اليه وهذا الجواز
والامكان والتردد والذى هو حقيقة الاختيار بالمعنى المفهوم
للناس ينافى قدم الاثر لانه يقتضى وجوب صدوره عن المؤثر
وهو اما بالايجاب واللزوم لذاته هف واما بالاختيار فيبقى
الداعى وهو علة القصد الى ايجاد المقصود على وجود المقصود بالذات
لا بالزمان فتدبر فان قيل اذا رجعنا الى وجداننا ولاحظنا معنى

فانه ليس لازما للذات
والا لزم الايجاب
منه

على ما هو نقل ذلك فى قواعد
العقايد للمحقق الطوسى
فتذكر
منه

معنى القصد خبر منا بان القصد الى تحصيل الشى والتاثير فيه لا يعقل الا حال
عدم حصوله اى حصول الشى كما ان ايجابه لا يعقل الا حال حصوله اى حصول
الشى وان كان ايجاب الشى سابقا عليه على حصول الشى بالذات
لا بالزمان وهذا المعنى اى ان القصد الى تحصيل الشى والتاثير فيه لا يعقل
الا حال عدم حصوله ضرورى بديهى اولى لا يتوقف حصوله الا على تصور
معنى القصد والارادة كما ينبغى فيه تامل لان الفرق بين هذا السؤال
والسؤال الاول غير بين لان تحصيل الشى والتاثير هو بعينه معنى الايجاد
وقوله الا حال عدم حصوله هو بعينه مفهوم قوله فيما سبق مقارنا لعدم الاثر
الا ان يقال الفرق بدعوى البداهة ههنا وعدمه فيما مر كما يدل عليه الجواب
حيث قلنا الراجع الى وجداننا انما يدرك قصده وارادته الحادثة الناقصة
لا الارادة الكاملة الازلية وفيه بحث لان دعوى الفرق بعد تسليم ان ما يختص
فى الواجب والراجع الى وجدانه واحد من غير فرق بينهما وان ارادته
تعالى كارادة الشاهد من غير فرق كما هو مذهب المتكلمين من الاشاعرة مكابرة
لسد باب المناظرة وسد كثير من ابواب اثبات الصفات له تعالى
لان مداره على قياس الغائب على الشاهد قوله ولا شك انهما اى
الارادة الحادثة والارادة الازلية مختلفان حكما لا يجدى نفعا لانه ان
اراد انهما مختلفان فى هذا الحكم فهو عين اول المسئلة وان اراد انهما مختلفان
فى غيره من الاحكام فهو مسلم ولا يجدى نفعا فالاولى اى الارادة الحادثة
الناقصة ليست كافية فى تحصيل المراد ولهذا يتخلف المراد عنها كثيرا والثانية
اى الارادة الكاملة الازلية كافية فيه فى تحصيل المراد فلا يمكن تخلفه اى
الاثر عنها عن الارادة الكاملة الازلية فاين احديهما احدى الارادتين
عن الاخرى فلا يصح مجال احديهما على الاخرى ولا شك انه بعينه ما سبق
على السؤال فلا فائدة اعادته بعينه وفى الحاشية وكيف يتخلف فى قصد
موجب ولا شك ان الايجاب لا يعقل الا مع الحصول سواء كان
مستندا الى الذات او الى بعض صفاتها انتهى وفيه بحث لانا نقول
بعد تسليم ان الارادة الكاملة الازلية موجب ينقل الكلام الى موجب
الارادة فانها لا بد لها من موجب لان الذات ان لا يريد الاثر

كما هو المأخوذ في مفهوم المختار وموجب الارادة الاثر مقدم على
وجود الاثر زمانا بديهة وان كان مكابرة يسد باب المناظرة وبالجملة
امتناع استناد القديم الى المختار بالمعنى المفهوم للناس بعد ملاحظة
معنى الاختيار والقصد بديهي مع ان الصوفية ينكرون كونه تعالى
مختار المعنى المفهوم للناس فكيف يقولون بان الاثر القديم مستند الى
الفاعل المختار بالمعنى المفهوم نعم يجوز استناد القديم الى المختار بالمعنى
المراد للفلاسفة اي الشرطية التي لا يقتضي صدقها صدق المقدم وهو
لا ينافي الايجاب بل هو عينه والحاصل ان جواز استناد الاثر القديم
الى المختار بالاختيار الذي هو ما بين الجبر والاختيار المفهوم بين الناس
لا حاجة لهم في جواز استناد الاثر القديم اليه تعالى الى هذه التكلفات
كما لا حاجة للفلاسفة اليه ثم لما كان القائل ان يقول ان صفات العبد
من العلم والارادة والقدرة كلها صفات الحق سبحانه عند الصوفية
الوجودية فكيف يكون حادثة وناقصة كما ذكرت اشار الى جوابه بقوله
اعلم ان الصفات الكمالية كالعلم والقدرة لها اعتبارات احدها
اعتبار نسبتها الى الحق سبحانه بملاحظة وحدته الصرفة بلا لزوم كثرة
فيها كما عرفت على مذهب الصوفية والفلاسفة ومرتبة عنايته عين
العالمين بلا شائبة نقص وهي اي الصفات الكمالية بهذا الاعتبار
الاول ازلية ابدية كاملة لا شائبة نقص فيها في الصفات
الكمالية وذلك مما اتفق عليه العقلاء وتعاضدت عليه الآراء
وثانيها اعتبار نسبتها الى الماهيات الغير المجعولة التي نسبتها اليه
تعالى نسبة المرائي الى ما ينطبع فيها من الصور ولا شك ان حق العبارة
ان يكون كذا الا كما قال المص نسبة الماهيات الغير المجعولة اعلم ان
العقلاء من الصوفية والمتكلمين والحكماء اختلفوا في ان الماهيات
بل هي مجعولة بجعل الجاعل او غير مجعولة وتحقيق هذه المسئلة وتحرير محل
النزاع فيه وتصويره على ما ينبغي من الغوامض التي تحير فيه الحكماء ولا
نطول الكتاب بذكرها مفصلة بل نقول ذهبت الصوفية
الوجودية والمعتزلة والمشاؤون من الفلاسفة الى ان الماهيات

[ان اردت التفصيل فارجع الى شرحنا على الزوراء للمحقق الدواني قدس سره منه]

[وذهبت الاشاعرة وغيرهم من المتكلمين والاشراقيين من الفلاسفة الى ان الماهيات مجعولة بجعل الجاعل منه]

الماهيات ليست مجعولة قال القيصري في شرح الفصوص الاعيان
ليست مجعولة بجعل الجاعل ليتوجه الايراد بان يقال لم جعل عين المهتدي
مقتضية للاهتداء وعين الضال مقتضية للضلال كما لا يتوجه ان يقال
لم جعل عين الكلب كلبا نجسا وعين الانسان انسانا طاهرا بل الاعيان
صور الاسماء الالهية ومظاهرها في العلم بل عين الاسماء والصفات
القائمة بالذات القائمة بل عين الذات من حيث الحقيقة فهي الثابتة
ازلا وابدا لا يتعلق الجعل والايجاد بها كما لا يتطرق الفناء والعدم
اليها وقيل لا يقال هذا مناف لما تقرر عندهم من ان الاعيان
الثابتة فائضة من الفيض الاقدس لانا نقول ذلك الفيض لا يجعل العين
عينا بل يجعل العين موجودا بوجود ظلي فاحفظ هذا فانه ينفعك في كثير
من المباحث الفائضة منها مبحث خلوص الاعمال الى نورية الوجود
نسبة المرائي الى ما ينطبع فيها قد عرفت فيما مر ان الخلق عند الصوفية
مرايا الحق وان وجود الحق يظهر فيهم كما يظهر الصورة في المرآة فتذكر
ومن شأن المتجلي بصفاته الكمالية في المجلى بحسب المجلى ونقصانه لا بحسب اي
لا بحسب المتجلي سبحانه ولعل هذا قد ظهر عليهم بطريق الكشف فاذا تجلى
في امر ما ظهرت صفاته الكمالية فيه في هذا الامر بحسبه بحسب هذا
الامر لا بحسب المتجلي سبحانه لما عرفت انفا فيلحقها اي الصفات الكمالية
النقص لنقصان المجلى لا لنقصان الكمالية تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالعارف
بذاته وصفاته ووحدة الوجود وسريانه في القائم اذا ادركها اي
الصفات الكمالية للحق سبحانه بوجدانه وشهوده وكشفه لا بالبرهان
العقلي في الماهيات الغير المجعولة اضافة العارف النقص الذي
عرض للصفات الكمالية من جانب المجلى الى عدم قابلية المحل ونقصان
استعداده اللازم له من جهة امكانه الذاتي واسندها اي اسند العارف
الصفات الكمالية بنفسها معراة عن النقائص اليه تعالى كاملة مقدسة مطهرة
منزهة عن شائبة وان اسندها اليه اي وان اسند العارف الصفات
الكمالية ناقصة الى الله تعالى كان هذا الاسناد باعتبار ظهوره اي
ظهور الحق سبحانه في مجاليه لا بحسب صرافة وحدته تعالى وعدم اضافته

الى شيء من الاشياء وكما غنائه عن العالمين وغير العارف سواء كان
من الصوفية الذين لم يبلغوا درجة العرفان او لم يكن منهم اما اسندها
اي الصفات الكمالية اليه سبحانه ناقصة من غير تمييز بعض المراتب عن
بعض كما بين العارف بعض المراتب عن بعض ونفاها اي او نفى غير
العارف الصفات الكمالية الظاهرة في الماهيات الغير المجعولة عنه
تعالى بالمرة ولم يسندها اليه تعالى بل اسندها الى محالها كما هو المشهور
عند المترسمين المحجوبين من العلماء تعالى الله عما يقول الظالمون اي غير
العارفين من الفرق علوا كبيرا وذلك لان في نفي هذه الصفات عنه تعالى
بالمرة نفي توحيد الصفات وهو نوع الشرك عند المحققين من الصوفية
وفي اثباتها له تعالى ناقصة نوع من سوء الادب وتشبيه الحق سبحانه
بالخلق ظلم ولعله قدس سره لم يتعرض للبحث عن كونه تعالى سميعا بصيرا مع انهما
من الصفات السبعة الكمالية التي تواتر النقل بها عن الانبياء صلوات
الله وسلامه عليهم كما تواتر النقل بالكلام عندهم وقد ذكرهما ائمة الكلام
في كتبهم اشارة الى رجوعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات او لانه
اكتفى فيه بما ذكره في خلالها في اثناء الكلام في الكلام فيها هو شرع في الكلام
وقال القول في كلامه سبحانه وتعالى لا خلاف لارباب الملل والمذاهب
في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وتكلمه وفي قدمه
وحدوثه وابتداء اولا بدليل اثباته في حقه تعالى فقال والدليل على
كونه تعالى متكلما معنى كونه تعالى متكلما عند الاشاعرة انه قائم بذاته
كلام قديم ازلي نفساني احدي الذات ليس له حروف ولا اصوات
وعند الامامية والمعتزلة معنى كونه تعالى متكلما انه خالق الكلام على وجه
لا يعود اليه منه صفة حقيقية كما لا يعود اليه تعالى من خلق الاجسام
وغيرها صفة حقيقية وسياتي تمام التفصيل الكلام فيه ان شاء الله تعالى
اجماع الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم عليه على كونه تعالى متكلما
وهذا الاجماع من المعصومين المفيد لليقين وقد وصل الينا عنهم
بالتواتر المفيد لليقين ايضا كما اشار اليه بقوله تواتر عنهم انهم كانوا
يثبتون له تعالى الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا او نهى عن كذا

كلامه

كذا او اخبر بكذا او كل ذلك اي الامر والنهي والاخبار من اقسام
الكلام اللفظي كما هو الظاهر قال الآمدي اختلف الاشاعرة في وصف
كلام الله تعالى بكونه امرا نهيا مخاطبة كلاما فاثبت ذلك الشيخ ابو الحسن
الاشعري ونفاه طائفة كثيرة من المتقدمين وعبد الله بن سعيد
مع اتفاقهم على صفة تعالى بذلك فيما لا يزال فان قيل صدق الرسول
موقوف على تصديق الله تعالى اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه و
تصديق الله تعالى اخباره عن كونه صادقا وهذا الاخبار كلام خاص
له تعالى فقد توقف صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم على كلامه تعالى
فاثبات كلام الله بصدق رسول الله قلنا لا نم ان تصديقه تعالى له
كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت
الكلام بان تكون المعجزة من جنسه كالقران الذي يعلم اولا انه معجزة خارجة
عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة
شيئا آخر وبالجملة فكونه تعالى متكلم ثابت باجماع الانبياء سلام الله
عليهم ومنقول الينا عنهم بالتواتر ولكن العقلاء اختلفوا في معنى كلامه
وتكلمه ذكره صاحب المواقف واشار المص قدس سره بقوله
اعلم ان ههنا قياسين متعارضين في تعارضهما بحث ان موضوع
الصغرى القياس الاول مخالف لموضوع صغرى القياس الثاني
بحسب المعنى فان المراد من الكلام في صغرى الاول الكلام النفسي
والمراد منه في صغرى القياس الثاني الكلام اللفظي وسيجيء هذا البحث
بعيد ذلك ان شاء الله تعالى احدهما اي احد القياسين المتعارضين
ان كلام الله تعالى صفة له وفيه ابحاث سياتي بعيد ذلك ان شاء
الله تعالى وكل ما اي كل معنى وجودي هو صفة له تعالى فهو قديم ضرورة
استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى كما ذهب اليه اكثر العقلاء
خلافا للكرامية والمجوس هذا ما اشتهر وقال الامام في المطالب العالية
ان جميع الطوائف حتى الفلاسفة قائلون بحدوث بعض صفاته وان
لم يعلموا به وثانيهما اي ثاني القياسين المتعارضين ان كلامه تعالى
مؤلف من اجزاء مرتبة في التلفظ متعاقبة في الوجود لان كلامه تعالى

عبارة عن الاصوات والحروف والالفاظ والعبارات وهي
عبارة عن اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود فهو حادث وهو بديهي
لا نزاع فيه الا للحنابلة المنكرين للبديهي الاولي واذا عرفت هذا
فنقول افترق المسلمون وهم المعتزلة والحنابلة والكرامية والاشاعرة
واختلفوا في معنى كلامه تعالى الى اربع فرق عدد مقدمات القياسين
هذا في المشهور وقد ذكر بعض المحققين انهم اختلفوا فيه الى سبع فرق
سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى ففرقتان وهم الاشاعرة والحنابلة
ذهبوا الى صحة القياس الاول وهو ان كلام الله تعالى صفة له وكما
هي صفة له فهو قديم وفيه تأمل لان كلا منهما اراد وامن الكلام معنى
اخر لان الحنابلة يريدون امن الكلام الا الالفاظ والحروف وجمهور
الاشاعرة ارادوا من الكلام المعنى النفسي الذي ليس من جنس الالفاظ
والحروف ايضا فصدق الصغرى على تقدير ان يراد من الكلام الالفاظ
والحروف نظرا الى كونها صفة له تعالى انما تتم اذا كانت قائمة بذاته
تعالى وهو وهم قال في شرح المقاصد قيام الحرف والصوت بذات
الله ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا انتهى
كلامه والجواب بالعناية ليس ببعيد وقدحت واحدة منهما في كبرى
الفرقتان وهم الاشاعرة في الصغرى القياس الثاني وهي ان كلامه
تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود لانهم قالوا ليس كلامه تعالى
من جنس الاصوات والحروف فلا يكون مؤلفا من اجزاء مترتبة
متعاقبة في الوجود بل هو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى وهو المسمى
عندهم بالكلام النفسي وهذا عند الاكثرين منهم لان المتأخرين منهم
ذهبوا الى ان كلام الله تعالى مجموع اللفظ والمعنى فهو مؤلف من اجزاء
مترتبة متعاقبة في الوجود وسيأتي تحقيق الكلام ان شاء الله تعالى
وقدحت الفرقة الاخرى من الفرقتين وهم الحنابلة في كبراه اي كبرى
القياس الثاني وهي كلما هو كذلك فهو حادث فان الحنابلة
ذهبوا ان كلام الله تعالى حروف واصوات وسور وايات
سمعه جبرئيل عليه السلام منه تعالى وسمعه موسى عليه السلام بلا واسطة

بلا واسطة ويسمعه من يشاء ويقوم تلك الحروف والاصوات
مع توالیها بذاته تعالى وكلام القديم فان تلك الحروف والاصوات
مع توالیها في النطق وترتب بعضها مع بعض وكون الحرف الثاني
من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة
بذات الباري تعالى وتقدس وقالوا الحق ان القران العزيز الذي
هو سور وايات وحروف وكلمات عين كلام الله تعالى حقا
لا تأليفا ملك ولا بشر وانه سبحانه وتعالى هو الذي قال الم
وحم عسق وكهيعص وان القران جميعه حروفه ومعانيه نفس كلام الله
تعالى الذي تكلم به وليس بمخلوق ولا بعضه قديما وهو المعنى وبعضه
مخلوقا وهو الكلمات والحروف كما قال به اكثر الاشاعرة ولا بعضه
كلامه وبعضه كلام غيره ولا الفاظ القران وحروفه ترجمة ترجم بها جبرئيل
او محمد صلى الله عليه وسلم عما قام بالرب تعالى من المعنى من غير ان يتكلم الله
تعالى بها بل القران جميعه كلام الله تعالى وحروفه ومعانيه تكلم الله تعالى
به حقيقة والقران اسم لهذا النظم العربي الذي بلغه رسول الله صلى الله
عليه وسلم وعن جبرائيل عليه السلام عن رب العالمين تبارك وتعالى فلكل من
سلام الله عليهما مجرد الاداء لا الوضع والانشاء كما يقوله اهل الزيغ
والاعتداء هذا كلامهم بعبارتهم وهذا المذهب وان كان لظواهر
الشرع اقرب لكنه باطل من وجوه الاول ان انكار هذه الكبرى مخالف
صريحة لبديهة العقول ومخالفة الضرورة امر يتقدس هذا الشرع الاقدس
عن مثله وثانيهما ان قيام الاصوات والحروف بذاته تعالى غير معقول
كما نقلنا فيما مر عن شرح المقاصد اللهم الا ان قالوا المراد من قيام الاصوات
والحروف بذاته تعالى قيام مثل قيام الاصوات والحروف بذواتنا
وهو مدخلية المخارج والالات لذواتنا في وجود الالفاظ وذلك
لان التحقيق هو ان اللفظ والحروف عرض قائم بالهواء والحرف في الشاهد
ايضا غير قائم بالمتكلم فعدم قيام الحرف بذاته تعالى وكونه غير معقول لا يقدح
في المذهب الاول اذ المراد منه مجرد المدخلية في ايجادها فان قلت قد نقل
بعضهم ان الشيخ الاشعري حنبلي المذهب في الكلام وهو مخالف البداهة

ويكون معنى كونه تعالى متكلما على مذهبهم معنى
كون احدنا متكلما بلا فرق فلا نزم فيه
مخالفة شرعية ولا لغوية
منه

ولعله لهذا اختلفت الحنابلة فمنهم من زعم انه
ليس من جنس كلام البشر بل الحروف والصوت
صوتان قديم وحادث والقديم منها
ليس من جنس الحادث فاندفعت عنهم
مخالفة البديهة وبهذا الاختلاف
ما نقله عنهم الامدي
في الابكار فتدبر
منه

فلنا هذا النقل بناء على اشتراك مذهب الشيخ في كثير من مباحثه مع مذهب
الحنابلة والفرق من حيث ان الاشعري وان ذهب الى ان كلام
الله تعالى قديم ازلي مع انه مؤلف من الالفاظ والحروف فانه قائمة
بذاته تعالى وانه ليس ترجمة ترجم بها جبرئيل ولا رسول الله صلى الله
عليه وسلم ولكن ذهب الى ان هذه الالفاظ والعبارات اذا قامت
بذاته فهي مجتمعة الاجزاء فيجوز ان يكون قديما بخلاف الحنابلة فانهم مع
اعترافهم بانها مرتبة الاجزاء متعاقبة في الوجود زعموا انه قديم ازلي
ولا شك انه مخالف البديهة وان كان في ذلك هذه الحيثية مذهب
الاشعري اشكال بعد ذلك ولكن لا من هذه الحيثية وسيجي التحقيق
الكلام فيه بعيد ذلك ان شاء الله تعالى ومن قسم آخر منهم وهم
المعتزلة والكرامية ذهبوا الى ان صحة القياس الثاني وهو ان
تعالى مؤلف من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك
فهو حادث فان قلت لا نم ان الكرامية ذهبوا الى صحة القياس
الثاني لما قال في شرح المقاصد الكرامية ذهبوا الى المنتظم من الحروف
المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا كلام قدرته
على التكلم وهو قديم وقوله حادث انتهى فلا يكون كلامه عندهم مؤلفا
من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود فلم يقولوا بصحة القياس الثاني قلت
لعل هذا مبني على ذهول فان الآمدي قال واما الكرامية فقالوا ان
الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم وقد يطلق الاقوال والعبارات
وعلى كلا التقديرين فهو قائم بذات الرب لكن ان كان بالاعتبار
الاول فهو قديم متحد لا كثرة فيه وان بالاعتبار الثاني فهو حادث متكثر
انتهى فيثبت اطلاقهم الكلام على المؤلف المذكور فصح انهم قالوا بصحة القياس
الثاني وقدحوا في الكبرى فان ان واحدي منتقد مني القياس الاول وهو ان كلامه
تعالى صفة له وكل ما صفة له فهو قديم على التفصيل المذكور آنفا وهو ان
المعتزلة قدحوا في صغراه وهو ان كلامه تعالى صفة له فانهم قالوا انما ثبت
الحنابلة ان كلام الله تعالى ليس الا الالفاظ والعبارات والاصوات
والحروف لا شك انها ليست صفة لله تعالى لانها حادثة ولانها

ولانها قيامها بذاته تعالى غير معقول كما تقرر في موضعه وسيأتي
تفصيل الكلام في مذهب المعتزلة والكرامية قدحوا في كبراه وهي
ان كل ما هو صفة له تعالى فهو قديم لجواز قيام الحادث بذاته تعالى ومذهبهم
بعينه مذهب الحنابلة في ان كلام الله تعالى هو القرآن وكون القرآن
هذه الحروف المنتظمة وقد علم من الدين ضرورة واما انه حادث
فلانه بديهي اولي ان كل ما هو من جنس الاصوات مترتبة الاجزاء متعاقبة
في الوجود فهو حادث ولكن مذهبهم من حيث جوزوا قيام الحوادث
بذاته تعالى باطل وايضا قيام الحروف بذاته تعالى غير معقول واذا عرفت
هذا فاهل الحق منهم من المسلمين وهم الاشاعرة فمن ذهبوا الى صحة القياس
الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني وهو ان كلامه مؤلف من اجزاء
مترتبة متعاقبة في الوجود فقالوا كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف
وفيه بحث لان انكار كون كلام الله تعالى من جنس الاصوات والحروف
قريب الى انكار ما علم ثبوته من الدين ضرورة ولهذا خالفهم فيه
جميع الفرق وقالوا انه علم بالضرورة من دين النبي عم حتى للعوام والنساء
الصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموع المفتتح
بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد باجماع السلف واكثر الخلق
واجابوا عنه بانه لا نزاع في اطلاق الاسم القرآن وكلام الله تعالى
بطريق الاشتراك او المجاز المشهورة الحقايق على هذا المؤلف الحادث
وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه
يرجع الخواص التي من صفات الحروف وسمات الحدوث وفيه بحث لانا
لا نم اطلاق القرآن ولا الكلام ولا الكلام الله تعالى على المعنى
النفسي حقيقة بل مجازا فلا يكون كلامه تعالى الا المنتظم من الحروف المسموعة
الدالة على المعاني المقصودة من جنس الاصوات والحروف
واجابوا عنه بانه شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام
والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون في نفسي كلام وزورت في
نفسي مقالة وقال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل الكلام
على الفؤاد دليلا ورد بانه ليس بشايع وقول الاخطل ليس بسند

فانه نصر لغي اسلم وهجى الانصار وان الكلام النفسي ليس واقعا في
لسان الشرع ولا في كلام ائمة الهدى والصدر الاول قال بعض العلماء
ما تلفظ بالكلام النفسي احد الا في اثناء المائة الثالثة ولم يكن قبل
ذلك لسان احد فقوله بل كلامه صفة ازلية قائمة بذات الله
تعالى سبحانه مغايرة للعلم والقدرة والارادة وقد سموها كلاما
نفسيا منظور فيه لعدم اطلاق الكلام عليه كما عرفت ولغير ذلك
كما سياتي بعيد ذلك ان شاء الله تعالى في التفصيل حتى قال
المحقق الطوسي في التجريد والنفسي غير معقول وقال في شرح المقاصد
لا عبرة بكلام الحنابلة والكرامية فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو
في التحقيق عائد الى اثبات الكلام النفسي ونفيه وان القرآن هو كلام
النفسي او هو مؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع
لنا في حدوث الكلام اللفظي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت انتهى
وفيه بحث سيظهر عليك ان شاء الله تعالى واستدل على
قدم كلام الله تعالى وكونه نفسيا لا حسيا بوجهين احدهما ان
المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في آخر للقطع بان
موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله لا يسمى بخلق الاصوات
مصوتا وانا اذا قائلا تقول انا قائم تسميت متكلما وان لم يعلم
انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى
كما هو راي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز
ان يكون هو الحسي اعني المتكلم من الحروف المسموعة لانه حادث
ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة
مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه وانه يمتنع اجتماع
اجزائه في الوجود ويقاس منها عند الحصول والحادث
يمتنع قيامه بذاته الباري تعالى لما سبق فتعين ان يكون
هو المعنى او لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وانه يكون قديما
لما عرفت وفيه بحث اما اولا فلان الكلام اسم لمصدر كلم
ومعناه فعل جارحة اللسان وهو تادية الحروف وتعين هياتها

ما هياتها بمعونة الآلات والمخارج وهو معنى ثالث يطلق عليه اسم الكلام
حقيقة على ما صرح به في شرح التسهيل في النحو واما ثانيا فلانا لا نسلم ان
معنى المتكلم من قام به الكلام بل من قام به التكلم ودعوى حصر معنى الكلام
في الحسي والنفسي يابى عن حمل الكلام في كلامه على التكلم لانه معنى ثالث وهو
تادية الحروف كما صرح به عند المحققين في رسالة الادب على ان القائل
ان يقول لا نسلم ان معنى المتكلم من قام به التكلم بل معناه ما عبر عنه
في الفارسية بسخن گو وما ذكرته مبني على قواعد النحو ولو سلم فهو معنى الحقيقي
وتفسيره بمن اوجد الكلام ولو في محل آخر معنى مجازي للمتكلم وبالجملة
هذا البحث قوي لا يتعلق بعلم الكلام والمقصود ان معنى كونه تعالى متكلما
لم لا يجوز ان يكون من اوجد الكلام في محل قابل بقرينة امتناع حمله على المعنى
الحقيقي ولا سبيل الى ابطال هذا المنع واما ثالثا فلانا لا نسلم ان القائم
بذات الباري تعالى لم لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة
لما سياتي في الحاشية ان المذهب المنصور للاشاعرة ان الكلام
القديم القائم بذات الباري تعالى هو المنتظم من الحروف والمعنى جميعا
من غير ترتب بين الاجزاء فتامل هو اي الباري سبحانه بها اي بذلك
بتلك الصفة الازلية القائمة بذاته تعالى آمر بالمامورات ناه عن المنهيات
مخبر عن حقايق الاشياء واحوالها كل ذلك في الازل عند الشيخ الاشعري
وفيما لا يزال كليهما وفيما لا يزال عند المتقدمين من الاشعرة لا في الازل
كما مر فيما نقلناه عن الآمدي وغير ذلك تدل تلك الصفة عليها اي على
الامر والنهي والاخبار بالعبارة او الكناية او الاشارة فاذا عبر عنها
عن تلك الصفة بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتورية
والاختلاف في العبارة دون المسمى الذي هو تلك الصفة القديمة
القائمة بذاته تعالى بل المسمى واحد وهذه الالفاظ عبارة عنه ولا يسميها
حكاية وهي خلق من المخلوقات وعند الاشعري لم يسمع الله تعالى
بهذا الكلام العربي ولا يسمع من الله تعالى وعند ذلك المعنى ليسمع
من الله تعالى حقيقة ويجوز ان يرى ويشم ويذاق ويلمس ويدرك
بالحواس الخمس اذ المصحح عنده لادراك الحواس هو الوجود فكل موجود

علی ما فصل الاستاد ادام الاستناد
انه في حواشيهما التجريدية
فارجع اليهما
منه

يصح تعلق الادراكات كلها به كما قدرة في مسئلة روية من ليس في جهة الرائي
والبلية العظمى نسبة ذلك الى رسول الله عم وانه جاء بهذا او دعا
عليه الامة وانهم اهل الحق ومن عداهم اهل الباطل وجمهور العقلاء يقولون
ان تصور هذا المذهب كاف في بطلانه وهو لا يتصور الا كما يتصور المستحيلات
والممتنعات كذا ذكره ابن القيم الحنبلي في بعض كتبه وبالجملة لا يخفى ضعف
هذا المذهب ولعله لهذا ذهب المتأخرون من الاشاعرة الى انكار
ان هذا مذهب اهل الحق وانه مذهب الشيخ الاشعري بل قالوا كما قال
المص في الحاشية قال صاحب المواقف في بعض رسالة لفظ المعنى يطلق
تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري كما قال
الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو
قديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو كلام
حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه
تعالى حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم
تكفير من انكر كلامه ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه
كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى وكعدم
كون المقروء المحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في
الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الذاتي
فيكون الكلام النفسي عنده شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات
الله وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور
وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في
التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة
الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ
جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو
اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقة قال المحقق الشريف هذا المحمل
لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام
ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام المنسوبة الى قواعد الملة من شرح

من شرح المواقف انتهى واورد عليه ان من انكر كلامية ما بين دفتي
المصحف انما يكفر اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات
البشر اما اذا اعتقد انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل موصوفه حقيقة
له وليس من مخترعات البشر بل هو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته
بان اوجد في لسان الملك او في لسان النبي عم او اوجد النقوش الدالة
عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة
فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا ومنه يعلم ما في الثاني والثالث وايضا ذلك
بعينه مذهب السالمية ومن وافقهم من الائمة الاربعة واهل الحديث
كما نقله ابن القيم في بعض كتبه وليت شعري لما ارتضى هذا المذهب
واستحسنه فلم لم ينسبه الى صاحبه وحرف الكلم عن مواضعها ينسبه
الى نفسه انه استخرجها توجيها لكلام الاشعري وما ذلك الا توجيه
الكلام بما لا يرتضيه صاحبه وايضا ان ما ذكره من ان ترتب الحروف
في التلفظ دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك
الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون بعضها
تقدم على بعض وذلك محال وبالجملة يلزم قدم الحروف لقيامها بذاته
تعالى وفيه بحث لانك قد سمعت ان قيام الحروف بذاته تعالى غير
معقول وجواز قديم سوى ذاته تعالى وما قام بذاته كفر عند المليين
الا ان يراد قيام الحرف بذاته بوجه لا يعلم كيفيته فيكون هذا ايضا طورا
وراء طور العقل فكيف يكون مذهب الائمة الاربعة واهل الحديث
وكما في كل من المذاهب من الاشكال قال والتفصيل في هذا المقام
اي في تحقيق كلامه تعالى ومعناه وقدمه وحدوثه انه اذا اخبر الله
سبحانه عن شيء او امر به او نهى عنه الى غير ذلك من انواع الكلام
ولا يخفى عليك ايها الفطن ان الاشكال الا في معنا اخباره
تعالى عن شيء وامره تعالى به ونهيه تعالى عنه فان المتواتر عن الانبياء
ليس الا ذلك فالمعتزلة قالوا هذا الاخبار والامر والنهي بخلق الكلام
والاصوات والحروف في محل قابل مثل اللوح المحفوظ يدل هذا
الكلام على الاخبار او الامر والنهي والحنابلة والكرامية قالوا انها

يتكلم تعالى بذاته كما قال به بهذه الالفاظ والعبارات بل بعض
الاشاعرة والسالمية ايضا قالوا بذلك واما متاخرو الاشاعرة
فقالوا الها بالكلام النفسي لكن الاعلام بها انما هو بخلق الكلام
في محل قابل او بكتابته في اللوح المحفوظ قال الامام في تفسيره الكبير فان
قيل كيف يسمع جبرائيل كلام الله تعالى وكلامه ليس من الحروف والاصوات
عندكم قلنا يحتمل ان يخلق الله تعالى له سمعا لكلامه ثم اقدره على عبارة
يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ويجوز ان يكون الله تعالى خلق في
اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيقرؤه جبرئيل
ويخلق له علما ضروريا بانه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام
القديم انتهى ولا شك انه بعينه مذهب المعتزلة في الكلام اللفظي وليس
النزاع الا في النفسي ونفيه كما مر فيما نقلناه عن شرح المقاصد قوله واداه
اي الكلام الذي تلقى عن جبرئيل سلام الله تعالى بتفصيل مصرح به في
كتب الحديث وشروحها الى امم بعبارات دالة عليه على الخبر او الامر
والنهي قد عرفت تصوير وجود هذه العبارة بوجوه شتى فلا تغفل فلا شك
ان هناك اي فيما اذا اخبر الله تعالى بشيء مثلا امورا ثلثة الحصر غير
مسلم الا ان يقال ذكر العدد لا يدل على الحصر وسيظهر عليك السند
ان شاء الله تعالى الاول معاني معلومة لله تعالى قائمة بذاته وبمعونة
العبارات اولا بمعونتها كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من جواز
سماع الصفة القديمة النفسية القائمة بذاته تعالى والثاني عبارات
دالة عليها على تلك المعاني المعلومة معلومة ايضا والثالث صفة يتمكن
بها بتلك الصفة في تعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات لافهام
المخاطبين وانما الحصر غير مسلم لان هناك امرا رابعا هو التكلم وهو الاصل
المتنازع فيه وهو تادية الحروف وتعيين هيئاتها فان النزاع في ان
تادية هذه الحروف والعبارات التي هي التكلم والكلام بالمعنى المصدري
هل هو في الحق سبحانه كما قال به القائلة بذات المتكلم ام هي في حقه
تعالى بطريق تادية الحروف في محل قابل او في كتابتها في اللوح المحفوظ
او غير ذلك من الاحتمالات التي عرفت بعضها وانه قد ذهب الى كل منها

منها جماعة المتكلمين والاحوط عندي ان يقال ههنا اي في التكلم
ومعناه كما قالوا في السميع والبصير انه لما ورد النقل به آمنا بذلك
وعرفنا ان تكلمه تعالى لا يكون بمخارج اللسان ومعونة المخارج واعترفنا
بعدم الوقوف على حقيقته فانه اذا جاز في السميع والبصير فلم لم يجز في
التكلم وفيه انه رد الى الجهالة ولذا قلنا الاحوط هذا ولا شك في قدم
هذه الصفة بالنسبة اليه سبحانه فيه بحث لان ثبوت هذه الصفة الصفة
وجواز ثبوتها له سبحانه غير مسلم ان اراد بها صفة يتمكن بها في التعبير
عنها بنفسه وذاته تعالى بهذه العبارات لافهام المخاطبين وتحققها
له تعالى غير مسلم وان اراد بها ما لا يكون بنفسه وذاته تعالى بل ما يكون
بخلق الحروف في محل قابل كما ذهب اليه المعتزلة ومن ههنا وقع النزاع
في انه تعالى متكلم بمعنى من قام به الكلام او من اوجده في محل قابل وان
المراد بها اما القدرة على التكلم بنفسه او على خلق الكلام في غيره و
على التقديرين قدمها لا يجدي نفعا لانها راجعة الى القدرة وهو فرد
منها ويطلق عليه الكلام ولا التكلم والنزاع فيه وكذا لا شك في قدم
صورة معلومية تلك المعاني والعبارات بالنسبة اليه تعالى
وكذا الكلامية من حيث انه لا جدوى لقدمها لانه ليس بكلام ولا تكلم
ولا نزاع فيه فان كان كلامه تعالى عبارة عن تلك الصفة التي بها
يتمكن في التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات لافهام المخاطبين
فلا شك في قدمه اي قدم كلامه تعالى وفيه بحث اما اولا فلان
كلامه لا يمكن ان يكون عبارة عن تلك الصفة لان كلامه ليس الا ما علم
من الدين ضرورة ان كلامه تعالى وهو ليس الا الالفاظ والعبارات
لا هذه الصفة واما ثانيا فلانك قد عرفت ان تلك الصفة راجعة
الى القدرة او انها ممتنع الثبوت له تعالى فكيف يكون كلامه عبارة
عنها وان كان كلامه تعالى عبارة عن تلك المعاني والاعتبارات
هذا يمكن تطبيقه على ما مر نقله عن صاحب المواقف في الحاشية وانه
مذهب السالمية بعينه فتذكر فلا شك انها اي تلك المعاني
والعبارات باعتبار معلوميتها له سبحانه ايضا قديمة وحاصله

راجع الى ان العلم بها صفة قديمة لكن لا يختص هذا القدم بها
بتلك المعاني والعبارات لانه يعم هذا القدم جميع معلوماته
تعالى لان العلم بجميعها قديم كما اشار اليه بقوله يعمهما اي بل القدم
يعم تلك المعاني والعبارات وسائر المتحققين ومدلولاتها
كلها معلومة الله تعالى سبحانه وازلا وابدا فان علمه تعالى بالاشياء
قبل وجودها في الازلي على ما مر ففيه تامل لانه لا يجدي الا بعد ابطال
مذهب المواقف والسالمية وللبحث في ابطاله مجال كما ان للبحث
في اثباته تعالى مجال واسع كما عرفت وان كان كلامه سبحانه عبارة
امر وراء الامور الثلثة فليس على اثباته دليل يقوم على ساق فيه بحث
لان من البين المراد من كلامه تعالى ههنا التكلم وهاتاديه الحروف وتعبير
هيأتها وهو امر وراء الامور الثلاثة والدليل على اثباته كنار على علم
كيف لا والاخبار والامر والنهي انما هو بالتكلم ولهذا تواتر انه تعالى
متكلم ولو كان صدق المشتق على متوقف على قيام مبدء الاشتقاق
كما ذهب اليه الاشاعرة فالتكلم القائم به تعالى او مجموع اللفظ والمعنى
كما ذهب اليه صاحب المواقف ومحمد الشهرستاني والسالمية ولو
لم يتوقف عليه كما ذهب اليه المعتزلة والمتكلم بمعنى خالق الكلام فان قيل
فلعل المتكلم يطلق على معنيين احدهما المشهور وثانيهما خلق الكلام
والمتكلم انما يطلق ماخوذا من المعنى الثاني وهو قائم به تعالى قلنا
التكلم والمتكلم وسائر تصاريفه مشتقة من الكلام فهو مشتق منه حقيقة
ولم يقم به بل بغيره كذا قال سيد المحققين قدس سره في حاشية على شرح
العضدي وما اثبته المتكلمون اي الاشاعرة وفيه تعظيم لهم في الكلام
النفسي الازلي على ما مر مفصلا فان كان ما اثبته الاشاعرة عبارة
عن تلك الصفة التي بها يتمكن في التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات
لافهام المخاطبين فحقيقة ظاهر من حيث انه قديم وفيه بحث اما اولا
فلان الكلام النفسي ح يكون من جزئيات القدرة فلا يكون صفة
وراء الصفات المتقدمة المقررة واما ثانيا فلان الكلام لا يطلق
الا على الاصوات والحروف كما سمعت مرارا فلا يصح اطلاقه على تلك

على تلك الصفة والبحث في كلامه تعالى فلا يمكن ان يكون ما اثبته
المتكلمون عبارة عن تلك الصفة وان كان ما اثبته المتكلمون
من الكلام النفسي عبارة عن تلك المعاني والعبارات كما ذهب
اليه صاحب المواقف والسالمية كما مر مرارا فلا شك ان قيامهما
اي قيام المعاني والعبارات به تعالى ليس الا باعتبار صفة معلوميتها
هذا الحصر غير تام عند السالمية وصاحب المواقف واثباته هين فتدبر
واذا كان قيامها ليس الا باعتبار صورة معلوميتها فليس الكلام
صفة برأسها بل هو اي الكلام النفسي جزئيات العلم كما قال المعتزلة
ففيه اشارة الى ابطال ما ذهب اليه صاحب المواقف وقد سمعت
فيما مر ما يدل على بطلانه ايضا فتذكر وتامل واما المعلوم فسواء كان
المعلوم العبارات او مدلولاتها فليس قائما به سبحانه فيه بحث
لان هذا عند من قال بمغايرة العلم والمعلوم مسلم واما عند من قال باتحاد هما
كما ذهب اليه المحققون فغير م لان المعلوم ح بعينه عين العلم فكما ان العلم
قائم بذاته تعالى كذلك المعلوم لاتحادهما حقيقة واما ما ذكره في معرض
الدليل عليه فليس على ما ينبغي فان العبارات بوجودها الاصلي الخارجي
واحترز به عن وجودها الذهني فان المذهب المتصور في العلم انه من مقولة
الكيف بخلاف وجودها الخارجي فانه من مقولة الاعراض الغير القارة
وقيامها بذاته تعالى محال بديهة ضرورة استحالة قيام الحوادث
بذاته تعالى والتزام انها في حقه تعالى قار الاجزاء وجمع فيه انه طور
وراء طور العقل فان قلت منهم من زعم ان كلامه تعالى ليس من جنس كلام
البشر بل الحرف حرفان والصوت صوتان قديم وحادث والقديم
منهما ليس من جنس الحادث فلا يلزم ان يكون العبارات القائمة بذاته
تعالى بحسب وجودها الاصلي من مقولة الاعراض الغير القارة كما قالوا في رؤيته
تعالى في الآخرة المؤمنين انها بالحقيقة مخالفة لهذه الرؤية التي في الدنيا فيجوز
ان لا يحتاج الى المحاذات والمقابلة والجهة كما احتاجت الرؤية الدنيوية
اليها قلنا بعد التسليم يصير النزاع لفظيا لان المانعين من قيامها بذاته
تعالى انما يمنعون قيام هذه العبارات والحروف التي من جنس كلام البشر

فافهم واما مدلولاتها اى مدلولات العبارات فبعضها لجب
وجودها الخارجى بقرينه ما مرّ من قبيل الذوات وبعضها من قبيل الاعراض
الغير القارة ولا شك ان بعضها من قبيل الاعراض الغير القارة ولو ذكره
لكان اصوب فانها ايضا ما لا يقوم بذاته تعالى عند المحققين ولهذا
قالوا علمه تعالى وقدرته تعالى وارادته ليس من جنس الاعراض لامتناع
العرض بذاته فكيف يقوم به تعالى متعلق بالجميع لا بالاخير فقط وفيه بحث
لان مدلولات الالفاظ انما وضعت بازاء الصور الذهنية والصور
الذهنية من مقولة الكيف على الاصح وليس من قبيل الذوات ولا من الاعراض
الغير القارة ويمكن الجواب عنه على قول من ذهب الى ان الحاصل
فى الذهن نفس ماهيات الاشياء وحقايقها فالحاصل فى الذهن بنفس من كل
مقولة من تلك المقولة ان ذاتا فذاتا وان عرضا فعرضا وذهب المحقق الدوانى
ان الشيخ الرئيس ليس الا هذا فافهم ولما لم يتضح الحق حق الاتضاح كما اشرنا
اليه فى الجملة ولنذكر فى هذا المقام كلام الصوفية يقتضى ما هو الحق من ايضاح
ان شاء الله تعالى قال الامام حجة الاسلام الكلام على ضربين اى يطلق
على معنيين مختلفين بالحقيقة ليس احدهما من جنس الآخر احدهما مطلق فى
حق البارى تعالى والثانى فى حق الآدميين وهو قريب مما نقلنا عن الحنابلة
غايته انهم يقولون ذلك فى الحرف والصوت والغزالى لم يقل بذلك
وفيه انه ح يصير النزاع لفظيا لان النزاع انما هو فيما اذا كان الكلام المطلق
فى حق البارى هو المطلق منه فى حق الآدميين واما اذا لم يكن بهذا المعنى
فلا نزاع لنا فيه اما الكلام الذى ينسب الى البارى تعالى فهو صفة من
صفات الربوبية وليس من جنس الحروف والاصوات فلا مناسبة
بين صفات البارى وبين صفات الآدميين بل هما مختلفان بالحقيقة
والماهية وان اتفقا فى اللفظ والعبارة فان العلم لفظ مشترك بين
علم الادميين وقس عليه القدرة والارادة وهذا مذهب المحققين
من المتكلمين والحكماء وان ذهب بعضهم ان صفات البارى وصفات
الادميين متحدة بالحقيقة وان اختلفا فى القدم والحدوث والزيادة
فان صفات الادميين زايدة على ذواتهم لتكثر وحدتهم وتقوم انيتهم

وهذا وان اختلفوا فيه لكن المذهب المنصور انها موضوعة
بازاء الصور الذهنية وهو
المعتمد كما حقق فى البحث
منه

اينيتهم ان وجودهم الخاص بل واحد منهم بتلك الصفات فانه تمايز الاشخاص
بعضها عن بعض بالصفات المختلفة كما تقرر فى مظانه وتعيين حدودهم
اى حدود الآدميين اى كل شخص منهم فان حد الانسان الكلى ليس الا انه
هو الحيوان الناطق على ما هو المشهور بين الجمهور وذلك الحد الكلى
لكل شخص حد غير الحد الكلى ورسومهم اى تعيين رسوم كل واحد منهم بها
بتلك الصفات الزائدة على ذواتهم وذلك لان الصفات ان كانت
ماخوذة من الذاتيات فيتعين بها حدودهم وان كانت ماخوذة من
العرضيات يتعين بها رسومهم وصفات البارى سبحانه لا يحد ذاته
لامتناع ان يكون له ذاتيا جنسا او فصلا كما بين فى مظانه ولا يكون الحد
الا بهما كما هو المشهور ولا يرسم لان صفاته عين ذاته والرسم انما يكون
فى العرضيات قلت اى صفات البارى تعالى اشياء زائدة على
العلم فى تفريع هذا الكلام على ما سبق تامل ظاهر لانه يلزم مما ذكره ان يكون
صفاته تعالى عين علمه الذى هو حقيقة هويته اى ذات الشخصية وهو
ظ عند من يقول بان علمه تعالى عين ذاته بالمعنى الذى نقلنا عن شرح المواقف
وذكره المص فى المتن ولكن لقائل ان يقول الباعث على ان يرجع الجميع
الى الذات بلا واسطة ارجاعها الى العلم ويمكن ان يجاب عنه بان
الباعث عليه التنبيه على ان صفاته تعالى مع قطع النظر عن كونها عين الذات
او غيرها راجعة الى علمه تعالى وليس فيها تعدد ولا تكثر ولهذا قال ومن اراد
ان يعد صفات البارى فقد اخطأ لانه لا تعدد فيها اصلا لانها كلها
راجعة الى العلم والعلم الى الذات فالواجب عقلا على العاقل فيه تنبيه على ان
مناط هذا الوجوب على العقل والتميز دون البلوغ وان كثيرا من الحنفية
والمعتزلة والامامية ذهبوا الى ان الصبى العاقل مكلف باصول الدين
لا بفروعه الموقوف على البلوغ التكليف بالفروع لتوقفه على قوة البدنية
التى لا يكون الا بعد البلوغ ان يتامل ويعلم علما جازما ثابتا مطابقا
بالفكر والنظر فى الدلائل ان صفات البارى لا يتعدد ولا ينفصل
بعضها عن بعض فانها راجعة الى العلم والعلم الى الذات فلا يتعدد ولا ينفصل
وفيه ان هذا مخالف لظاهر الكتاب والسنة وما عليه السلف من الائمة نعم هذا

[illegible]

موافق لما ذهب اليه الفلاسفة قال الشيخ في تعليقاته الاول لا تكثر لاجل
تكثر صفاته لان كل واحد من صفاته اذا حقق يكون الصفة الاخرى بالقياس
اليه فيكون قدرته حياته وحياته قدرته فيكونان واحدا فهو حي من حيث
هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذلك سائر صفاته الامر اتب العبارات
كما في اسماء المختلفة التسعة والتسعين او في قولنا قادر عالم حي مريد سميع
بصير متكلم وموارد الاشارات كما هو الظاهر في عبارات الكتاب
والسنة ولا يبعد ان يكون هذا الاشارة الى الجواب عما قلنا من انه مخالف
لظاهر الكتاب والسنة وتجريدا من اختلاف الصفات وتعددها كما هو الظاهر
من الكتاب والسنة ليس لاجل العبارة والاشارة لا لاجل الحقيقة فلا ضيرنا
ولما ادعى ان صفاته تعالى راجعة الى العلم اشار الى بيانه بقوله واذا
اضيف علمه الى استماع دعوة المضطرين يقال سميع واذا اضيف علمه
الى رؤية ضمير الخلق اي الى رؤية ما يضمرونه في قلوبهم يقال انه بصير في المحصل
اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت
الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات
والمبصرات وقال الجمهور منا والمعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان
على العلم وقال ما قد اراد فلاسفة الاسلام فانه وصف تعالى بالسمع والبصر مستقلا
في النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل
بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره
هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين لسمع الحيوانات وبصرها فيما لا يمكن
بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بها امنا بذلك وعرفنا انها
لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم وقوف على حقيقتهما
وقال في شرح الصحائف في بحث الادراكات بقي لنا ان نحقق هذه الادراكات
لنعلم انها هل يمكن بدون هذه الحواس ام لا واذا امكن فهل يمكن الجميع
او البعض فنقول الادراك اما ان يكون لامر جزئي اما جوهر كزيد او عرض
كجلوس زيد وادراك الكلي لا يمكن بالحاسة لان الحاسة لا يدرك
الا الشيء الموجود في الخارج فهو جزئي اذ لا يمكن اشتراكه بين اثنين او اكثر بل
ادراك الكلي انما يحصل بالعقل وادراك الجزئي على قسمين الاول ان يدرك

ان يدرك الجزئي بان يدرك مثاله وشبحه ويستدل عليه وهو التخيل
ان كان المدرك صورة كما في تخيل زيد وعمرو والتوهم ان كان المدرك
معنى كعلم زيد وسخاوة بكر وجاز ان يكون المدرك فيه غائبا بل معدوما
والثاني ادراك الجزئي بان يدرك بنفسه لا بتوسط المثال وهو
الاحساس ولا يجوز ان يكون المدرك فيه غائبا بل يجب ان يكون
شاهدا موجودا وكذلك سمي الاحساس مشاهدة واذا علم ان المشاهدة
هي ادراك عين الحاضر فلو امكن ان يقع هذا الاحساس بدون توسط
الالة لا يخرجه عن كونه مشاهدة لما علم من حقيقة المشاهدة بل يكون رؤية
ان كان المدرك من المبصرات وسمعا ان كان من المسموعات وذوقا
ان كان من الطعوم وشما ان كان من المشمومات ولمسا ان من الملموسات
والنفس الانسانية التي من عالم الملكوت وافعال الروحانيات
لما كانت منغمسة في تدبير البدن من رعاية احوال الغذاء والصحة والمرض
والنوم واليقظة والادراكات والاراء في الارب المعاشية الاكثار
غير وافية بافعالها الروحانية احتاجت فيما هو اقوى الادراكات
وهو ادراك نفس الشيء الى معاونة مدرك اخر وهو الحس ولا يبعد
ان يقع لنفس قوية بجامع بين التدبير وافعالها الروحانيات ويمكن
ايضا اكتساب هذا المعنى بتقليل الغذاء والترك والتجريد عن الامم
المختلفة والقوام المختلفة فعلا متواترا لا يكاد يتوهم فيه الكذب فعلم ان
النفس لها مكنة هذا الامر وح لا يمتنع ايضا ان يكون موجود اخر يكفي
عن الحواس يكون له هذه الادراكات او بعض اقسامها دون البعض
لفقدان شرط ذلك البعض بان يكون الملاقات مثلا محالا عليه فيمتنع
اللمس والذوق والشم دون السمع والبصر وكذلك ورد في
كتب السماوية صفة السمع والبصر لله تعالى دون الباقية وهذه الابحاث
شريفة ليست في كتب الاولين والاخرين وغيرها اسرار هذا
كلامه ولا يخفى نفعه في المقام فاذا افاض من مكتوبات علمه اي مخفياته
ومستوراته على قلب احد من الناس من الاسرار الالهية اي الصفات
الذاتية وما يتعلق بها ودقائق جبروت الربوبية اي الصفات

الدقيقة العقلية المتعلقة بما سواه فالمراد منها فروع الدين يقال انه
تعالى متكلم في الحاشية في كلام بعضهم بارى تعالى متكلم است وكلام او
قديم است ومعنى كلام چه باشد اطلاع دادن كسى بر معلومات خويش
وبارى تعالى برين وجه متكلم است از بهر آنكه همه چيزها معلوم خدا
وند تعالى است وبندكان را بران اطلاع تواند داد وقتى
حاشية اخرى قال عين القضاة في بعض رسائل الفارسية خداى
تعالى كامل الذات وتام الصفات كلامش آزاله زبان خلق وشفه
وحنك كه مخارج حروف مختلف است مستغنى است ومرا چون مرادى
باشد وخواهم كه كسى را معلوم كردانم بزبان وحروف واصوات
محتاج باشم تا مراد خود بفهم او رسانم وحق تعالى را بدين حاجت
نيست چه هر علم كه خواهد بى رقم حروف واصوات در دلى
حاصل كند كتب في قلوبهم الايمان والرحمة وعلم بالقلم الرحمن علم القرآن
پس هرچه از علم ازل نصيب دلى آيد كلام ازل است ومنبع آن
علم ازل است قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد
كلمات ربى انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه من لزوم كونه تعالى متكلما مع كل
من له نصيب من علمه الازلى ولا شك انه باطل وايضا تحصيل كل علم اريد
في قلب هو الالهام والوحى او التعليم وليس بكلام الا اذا كان التعليم
والاضافة بمعونة خلق الاصوات والحروف في المحل القائم كما قالت
المعتزلة فليس بعضه اى بعض علمه تعالى آلة السمع وبعضه آلة البصر وبعضه آلة
الكلام بل كلها ليس الا العلم فقط ولكن يختلف بالعبارات والاشارات
فان كلام البارى ليس سوى افادته مكنونات علمه تعالى على من يريد
اكرامه وفي هذا الحصر تامل لانه اطلاق الكلام على هذا المعنى ليس له اصل
في الشرع ولا في العرف ولا في العقل وليس عليه دليل عقلى ولا نقلى كيف
لا يلزم انه لا يختص الكلام بانبيائه تعالى مع انه يختص بهم سلام الله تعالى
عليهم ولو ضم اليه وقيل الكلام هو افادة مكنونات علمه بواسطة بمعونة
خلق الاصوات والحروف الدالة عليه كما ذكر المعتزلة وصوبه الامام
الرازى في اربعينه لكان حسنا كما قال تعالى فلما جاء موسى لميقاتنا

لميقاتنا وكلمه ربه شرفه الله بقربه وقدسه بقدوسه واجلسه
على بساط التسلسل وشافهه باجل صفاته وكلمه بعلم ذاته اى بكنه
ذاته كما هو الظاهر والا فلا مزية له على غيره في حكمه بذاته لو لا علمه
بذاته بكنه ذاته كما شاء بكلم الظاهر في الكتاب والسنة انه تكلمه
بخلق الاصوات والحروف في المحل القائل فاذا جاز هذا فتوجيهه
بما لا يرضى به المتكلمون ليس بلازم لما اراد اى الله تعالى سمع
موسى سلام الله تعالى فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم
من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل وكل واحد منا مع كلام
الله وكذا اذا اريد به المعنى الازلى واريد بسماعه فهو الاصوات
المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى
قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار حجة الاسلام رحمة الله تعالى انه
سمع كلامه الازلى بلا صورة ولا حروف كما يرى في الآخرة ذاته
تعالى بلا كم ولا كيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع
بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع الصوت والحروف
لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع
الجهات على ما هو خلاف العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت
غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله انه تعالى اكرم موسى
عليه السلام فافهم كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه
والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدى وفي الفتوحات
المكية للشيخ المحقق محيى الحق والدين محمد ابن عربى قدس سره مصدريا
اى مصدر الفتوحات وفيه تنبيه على ان ما في الفتوحات في الحقيقة
من الله تعالى وليس لمؤلفها الا منصب المصدرية والمحلية لا الفاعلية
انه المفهوم من كون القرآن حروفا امران الواحد المسمى قولا وكلاما و
لفظا الثلاثة مقارنة لغة الا ان القول اختص بالمفيد واللفظ بما
يخرج من الفم والكلام بالمركب والامر الآخر يسمى كتابة ورقما وخطا وذلك
لان الحروف يقال على ما يقرأ من الاصوات القائمة بالقارى من هو قادر
وعلى ما يكتبه الكاتب من نقش الكتابة والقرآن جامع لهما فانه كتب في اللوح

المحفوظ وقوله بخلق الاصوات الدالة على معانيها الدالة بلسان
القاري حين هو قارئ، فاعلم انه زعم الجبائي ومن تابعه من المعتزلة
ان كلامه حروف مؤلفة واصوات مقطعة على وجه مخصوص وزعم ابنه
ابو هاشم الكلام لا يكون الا من جنس الصوت وقال بعضهم هو من جنس الحروف
فقط وعلى الخلاف يبتني مذاهبهم فذهب الجبائي الى ان الكلام اذا
كتب فهو حرف وكلام واذا قرئ فهو حرف وكلام واصوات
ابنه ابو هاشم الى انه اذا كتب فليس بكلام وانما يكون كلاما اذا قرئ
فعنده المكتوب في المصاحف واللوح المحفوظ لا يكون كلاما والله
تعالى بتخليقه في اللوح المحفوظ لا يكون متكلما انما يكون متكلما بتخليقه الاصوات
في محلها عند القراءة بخلاف الجبائي وانه زعم ان ذلك كله كلام الله والله
تعالى بتخليقه الحروف المصورة في محلها يصير متكلما كما يصير متكلما بخلق
الاصوات وذهبت الطائفة الثالثة الى انه تعالى لا يصير متكلما الا
باحداث الحروف في اللوح المحفوظ وكذا في كل مصحف وكذا عندهم
كما في شرح المقاصد وهو مذهب ابي هاشم والمختار عندي مذهب
الجبائي الى هذا اشار المحقق قدس سره بقوله والقرآن لفظ فله حروف
الرقم ينطق به فله حروف اللفظ فلما يرجع كونه حروفا منطوقا لكلام الله
الذي هو حقيقة تعالى وهو الحق عند اهل الحق وقال المترجم عنه اقول الحق
هو الاول باعتبار خلقه تعالى الاصوات والحروف في محل قابل
من غير مدخل لكسب الخلق فيه وفي شرح الصحائف اختلفوا في لفظ القرآن
فقال قوم خلق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ وذهب
قوم الى انه لفظ جبرئيل عليه السلام وزعم قوم آخرون انه لفظ النبي عم
واستدل الاول بقوله تعالى قرآن مجيد في لوح محفوظ واستدل
الثاني بقوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين
واستدل الثالث بقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك لان
النزول على القلب انما يكون للمعنى فيكون اللفظ لفظ النبي عم والاول
هو الاقرب الى الكمال والعظمة تعالى والى بكلام الله تعالى وكونه
معجزا واقول الحق هو الاول والاخيران باطلان قطعا لانه ليس للنبي

للرسولين لا التبليغ لا الوضع والانشاء، فانه مذهب باطل يوجب
ركاكة عقائد الخلق وخلاف الكتاب وما عليه السلف من الائمة والانبياء
لا يدل لان الاعلى ان اللفظ للرسولين عليهما الصلوة والسلام في الامة
لان كونه قولا لا يستلزم ان يكون هو منشأ له فان من كل من نقل وبلغ
قول شخص آخر يصلح ان يكون انه قوله والمراد من النزول على قلبه نزول
معانيها بعد التبليغ الفاظه وعبارته لفهم معانيه ثم قال قوم الاولى
ان لا يقال لفظ القرآن بل نظم القرآن لان اللفظ في الاصل ما لفظ
به اي تحدث وهذا لا يناسب هذا الموضع ولقائل ان يقول ايضا
يفهم منه الشعر ظاهرا وهذا مما يجب الاحتراز عنه لان الله تعالى نفى كونه
شعرا ولان النظم هو نسبة بين الحروف لا يطلق على مجموعها ان الاولى
ان يقال عبارة القرآن وللبحث فيه مجال فاعلم ان الله تعالى اخبرنا بشريعته
اي بالوحي عليه واعلامه لنا ان الله اخبره بكذا انه سبحانه يتجلى في القيامة
الكبرى في صور مختلفة فيعرف اي فيعرفه بعض الخلائق وينكره وينكره الله
تعالى بعضهم ومن كان حقيقة يقبل التجلي بصور مختلفة فلا يبعد ان يكون
الكلام بالحروف المتلفظ بها بالحروف المسماة كلام الله تعالى حقيقة كما
هو الحق او مجاز مشهور شايعا لا يجوز نفي كلام الله تعالى عنه حقيقة
والمشهور بين الاصحاب انه ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا النظم
من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مجموع هذه
الالفاظ من غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عنده بان
له اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجدها اولا الكتاب
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات
في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم الآية ولسان
النبي عم لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب
هو المعنى دون اللفظ كذا في شرح المقاصد واقول الحق ان يقال
والاصوات في محل قابل من غير مدخل لكسب المخلوق فيه كما قيل في تكلمه
تعالى مع موسى عليه السلام فانه هو الحق الذي لا مندوحة عنه لبعض تكلم
الصور كما يليق بجلاله وكما نقول تجلى بصور كما يليق بجلاله كذلك نقول

تكلم بحرف وصوت كما يليق بجلاله ذو الجلالة والاعرف بعدم
الاطلاق على كيفية تكلمه تعالى به مع الجزم بتنزيهه تعالى عن الالة وعما
يوهم التشبيه بالحق وقال صاحب الفتوحات المكية رضي الله عنه
بعد كلام طويل واذا تحققت اي اذا صارت منه على تحقيق وتعيين
بينت الى وجدت بينا ظاهرا ان كلام الله تعالى هو هذا المتلو
المسموع المتلفظ به لا الكلام النفسي الذي هو مدلول الالفاظ لان
الامة متفقون على ان كلام الله تعالى والقران اسم لما نقل الينا
بين دفتي المصحف تواترا او اختلفوا فيه فقيل كلام الله اسم لهذا
المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان
ما يقرأه كل احد يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له من حيث تعين الحكم
كما هو الظاهر من قوله هذا هو المتلو المسموع من غير تعيين محل وايراد اسم
الاشارة لا يدل على انه اسم للشخص المعين لانه للاشارة الى الكلي
الشامل للجزئيات ههنا فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه
نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى
التقديرين فقد يجعل كلام الله تعالى اسما للمعنى كلي صادق على المجموع
وعلى كل بعض من ابعاضه ثم اعلم ان المتبادر من عبارة الشيخ
العربي هنا ان كلام الله تعالى منحصر حقيقة في الكلام اللفظي فان ضمير
الفصل يفيد الحصر ولا شك انه مخالف لما ذهب اليه اهل السنة
والجماعة من ان كلام الله والكلام مشترك لفظي في النفسي واللفظي
وليس بمحض حقيقة في احدهما او حقيقة في النفسي مجاز مشهور في اللفظي
اما كونه حقيقة في اللفظي مجاز في النفسي فليس بمشهور فيما بين اهل
السنة ولا يبعد ان يحمل كلام الشيخ العربي على ما ذهب اليه صاحب
المواقف في رسالته المعمولة لتحقيق الكلام من ان مقصد الاشعري
ان كلام الله تعالى هو مجموع اللفظي والمعنى لا النفسي كما فهم اصحابه
وفيه ان يكون المتلو المسموع المتلفظ كلام الله لا يعقل الا بخلق
الله الاصوات والحروف في محل فان الصوت والحروف
مع قدمهما بذات الله تعالى طور وراء طور العقل ويريد ما ذكرنا

ما ذكرنا من ان كلام الله تعالى بخليقه في محل القائم ما قال الامام الرازي
في تفسيره والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص
يفعل الحي القادر لاجل ان يعرف غيره ما في ضميره من الارادات و
الاعتقادات وعند هذا يظهر ان المراد من كونه الان متكلما
بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص هذا كلامه
وانت خبير بانه اذا صح هذا الكلام فقد تم الدست للمعتزلة والقائلين
بحدوث الكلام اللفظي وما بقي للاشاعرة القائلين بان معنى المتكلم
من قام به الكلام لا من اوجده دليل وجيه ويسقط اعتراضهم المبني على
المنازعة اللفظية اللغوية عن اسه والقلب اشتقاق الا الاتفاق بين
الفريقين المسمى هذا المتلو قرانا واذا كان هذا المتلو المسموع عربيا وتورية
اذا كان المتلو المسموع عبرية وزبورا اذا كان المتلو المسموع عبرية
وانجيلا اذا كان المتلو سريانية وفيه ما تقدم من الخلاف وان
المسمى هو الجزئي الحقيقي القائم بلسان اول من تكلم به او الكلي الشامل للجميع
وانه يطلق القران على المجموع من حيث المجموع وعلى كل بعض منه لا على التعبير
وعلى قدر المعتزلة بين المجموع والبعض وكذا الحال في الكتب الثلاثة
فتذكر ولا تغفل واستقم ولا تتبع الهوى فان الحق بالاتباع احق وقال
الشيخ صدر الدين القونوي الذي اعظم تلامذة الشيخ العربي واشهرهم
واعرفهم في تفسير الفاتحة فانه كتب على فاتحة الكتاب تفسيرا مشتملا على علوم
العلماء الرسمية وعلى العارف للصوفية المحققة كان من جملة ما من الله
على عبده قال الامام الراغب المنة النعمة الثقيلة ويقال على ما بالفعل
فيقال من فلان على فلان اذا اثقله بالنعمة وعلى ذا ورد قوله تعالى لقد من الله
على المؤمنين وعلى ذلك لا يكون الا لله تعالى وعلى ما بالقول وذا
مستقبح بين الناس الا عند كفران النعمة قيل المنة تهدم الصنيعة ولحسن
ذكرها عند الكفران اذا كفرت النعمة حسنت المنة ان اوتيه نفسه
اطلعه اي ان جعل عبده مطلعا على بعض اسرار كتابه الكريم الحاوي
على كل جسيم فانه بحر يتشعب منه علم الاولين والاخرين وقال الثاني رحمه
ان رسول الله عم ليستند جميع ما ذكره من الاحكام والعقائد الحقة

من القرائن وارادة ارى الله تعالى عبده انه اى الكلام ظهر من مفاعة عينية
واقعة بين صفتى القدرة والارادة وفيه ان الكلام ح ليس صفة حقيقية وراء
الصفات الحقيقية المشهورة الستة او السبعة بل الكلام من فروع القدرة
والارادة مع ان الاشاعرة بل اهل السنة ذهبوا الى ان الكلام النفسى صفة
حقيقية وراء الصفات المذكورة وبذلوا جهدهم فى اثبات والاتصاف
انما هذا الكلام اقرب الى الحق واثبات ما اروها الاشاعرة لا يخلو عن تكلف
وتعسف منصفا اى الكلام بحكم ما احاط به العلم والمرتبة الجامعة بين الغيب
والشهادة وهو البرزخ اعنى عالم المثال كما يأتى بعيد ذلك لكن ظهور
الكلام من المفاعة العينية المذكورة على نحو ما اقتضاه الموطن والمقام
فانه كان فى عالم الارواح فالظاهر هو الكلام النفسى وان كان فى عالم
المثال والشهادة فالظاهر هو الكلام اللفظى وعينيه حكم المخاطب وكلامه
ووقتيه بالتبعية والاستلزام توضيح ذلك وتفصيله يظهر عليك
بعد ذلك واذا عرفت ما تلونا عليك فالذى يظهر من كلام هؤلاء
الاكابر ان الكلام الذى هو صفته سبحانه اى الكلام النفسى القائم
بذاته ليس شيء سوى افادته وافاضته مكنونات علمه على من يريد اكرامه
لانه مدلول الالفاظ والعبارات على ما ذكروه وفيه بحث لان
الافادة والاضافة المذكورتين امران اعتباريان ليس لهما تحقق فى الخارج
ولا تحقق فى الازل بل هما امران اضافيان كالايجاد والاخراج من العدم الى
الموجود وليس الا بعد وجود الخلق فلا يكون صفته تعالى حقيقية تعالى بل
يكون من الصفات الفعلية كما ذهب اليه المعتزلة فلا يكون صفة قائمة بذاته
مع ان مقصوده ذلك كما يظهر بعيد ذلك حيث يريد الجمع بين القياسين
المتعارضين فى المشهور بهذا التحقيق واعلم انه لا بد ههنا من تحقيق الكلام
النفسى قال فى شرح الصحائف وتحقيق الكلام النفسى انه من يريد ان يأمر او ينهى
او يخبر او يستخبر يجد فى نفسه قبل التلفظ معناه ثم يعبر عنه بلفظ او كتابة او اشارة
او غير ذلك فذلك المعنى هو الكلام النفسى وما يعبر به من اللفظ او الكتابة
او الاشارة هو الكلام الحسى ومغايرة الكلام النفسى والحسى بينه ولا الاشتباه
بين الكلام النفسى ولشىء من الصفات سوى العلم فانهما يتقاربان والفرق وضح

واضح البنين بينهما ان الكلام النفسى لا بد ان يكون مع قصد الخطاب
اما مع النفس او مع الغير دون العلم فانه لا يكون فيه قصد خطاب ولو كان
لصار كلاما والمتكلمون تحيروا فى الفرق بينهما وهذا الفرق من خواص افكارنا
وفيه بحث لانا لا نم انه لا التباس بينه وبين الشىء من الصفات سوى
العلم فانه اذا كان المعنى القائم بالنفس طلبيا فانه يلتبس بالارادة لا بالعلم
ومع قطع النظر عن ذلك فان كونه مع قصد الخطاب يوجب الالتباس
بينه وبين الارادة لان القصد هو الارادة وكيف لا وقد قال
صاحب المواقف ولو قالت المعتزلة ان المعنى النفسى الذى تغاير العبارات
فى الخبر والامر هو ارادة فعل سببا لاعتقاد المخاطب على المتكلم ما اخبر به
او يصير سببا لاعتقاده ارادته ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان
ارادة فعل كذلك موجودة فى الخبر والامر ومغاير لما يدل عليهما من الامور
المتغيرة والمختلفة وليس بحجة عليه ان الرجل قد يخبر لما لم يعلم او يأمر بما لا يريد
وح لا يثبت معنى نفسى يدل عليه العبارات مغاير للارادات كما ادعته
الاشاعرة لكنى لم اجد فى كلامهم بل الموجود فيه انه مدلول العبارات فى الخبر
راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفى الامر راجع الى ارادته المامور به وفى النهى
الى كراهته المنهى عنه فلا يثبت كلام نفسى مغاير لباقى الصفات وقال
المحقق التفتازانى فى شرحه على الشرح العضدى كل احد يعقل معنى نسبة
معلوم الى معلوم بحيث لو عبر عنها بلفظ يصح السكوت عليه ويعلم انه ما يعقل
ولا انه يتكلم لافادته فى تلك النسبة فالكلام النفسى تلك النسبة التامة
الاخبارية او الانشائية من حيث بيانه بالكلام اللفظى وهذه النسبة
قائمة بنفس المتكلم بمعنى انها صفة موجودة فيها وجودا متاصلا كالعلم
والقدرة لا بمعنى انها معقولة ولا شك ان تلك النسبة امر وراء العلم
والارادة والكراهة فى الخبر والامر والنهى وفيه بحث لان هذه النسبة
اما بمعنى المصدر فيكون فعلا مع ان الكلام النفسى عند الاشاعرة من
الصفات الذاتية كالعلم او بمعنى العلم فلا يكون وراء العلم او بمعنى المعلوم
فوجوده ليس متاصلا فظهر ان الكلام النفسى الذى هو صفته تعالى بالمعنى
الذى ادعته الاشاعرة ليس بثابت فتامل وكن السفيل والذى ظهر

من كلام هؤلاء الاكابر ان الكتب المنزلة المنظومة من حروف وكلمات
كالقرآن وامثاله من التورية والانجيل ايضا كلامه لكنها اي الكتب المنزلة
من بعض تلك الافادة والافاضة ظهرت وخرجت من الغيب الى الشهادة بل
خرجت من العدم الى الوجود وفي قوله ظهرت دون وجدت تنبيها
على انه كان موجودا في الغيب لكنه مستور فظهرت بتوسط العلم والقدرة
والارادة فان اظهار الكلام اللفظي والكتب السماوي لا يمكن بدون
هذه الثلثة لانها من الافاضة والافاضة الشيء من المختار لا يكون بدون علمه
وارادته له وقدرته عليه في البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة يعني
عالم المثال اشارة الى ما ذهب اليه بعض المتالهين من الحكماء ونسب
الى القدماء من ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم المثال
ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات
والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع
والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته وبالجملة هو عالم عظيم
الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية
وقبول عناصره ومركباته آثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلي
وهذا ما قال الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي
لا يتناهى عجائبه ولا يحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابلصا
وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق
ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل
المثل او النفس الناطقة الظاهرة فيها وبه يظهر المجردات في صورة مختلفة
بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل
وعليه بنوا امر الجسمانية فان البدن المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه
حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة ويتالم باللذات
والآلام الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم
السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا امر المنامات وكثير
من الادراكات وان جميع ما يرى في المنام او يتخيل في اليقظة بل
يشاهدون الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور

من الصور المقدارية التي لا تحقق لها في عالم الحس كلا من عالم المثال
وكذا الكثير من الفوائد وخوارق العادات كما يحكى من بعض الاولياء انه مع اقامته
ببلدته كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج والقائلون بهذا العالم منهم من يدعي
ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان ما يشاهد من تلك
الصور الجزئية ليست عدما صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر
ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة في الاجزاء الدماغية
لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى خالية
والشبهة واهية لم يلتفت اليها المحققون من الحكماء والمتكلمين
كذا في شرح المقاصد من بعض مجالية الصورية المثالية كما يليق به سبحانه
يعني ان صدور الكتب المنزلة وظهورها في عالم المثال من بعض مظاهر الحق
تعالى ومجالية الصورية الحاصلة في عالم المثال وهذا قريب مما ذكره
الفلاسفة لتقريرهم لنزول الوحي وظهور الملك مع انه من المجردات
دون الاجسام فهو ان النائم ومن يجري مجراه في عدم استيلاء الحواس
عليه قد يشاهد صورا غريبة واصواتا عجيبة ليست بمعدومة صرفة
ولا موجودة في الخارج بل في القوة المتخيلة والحس المشترك ربما لا يكون
متأدية اليه من طرق الحواس الظاهرة بل من عالم آخر ولا يبعد ان
يكون لبعض افراد الانسان نفس شريفة شديدة الاتصال بالعالم
العقلي قليلة الالتفات الى عالم الحس ومتخيلة شديدة جدا قوية التلقي
من عالم الغيب قليلة الانتقاش من جانب الظاهر لا يشغلها المحسوسات
عن افعالها الخاصة ولذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم
العقلي الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه ويحدث في سمعه
كلاما مسموعا يحفظ ويتلى ويكون ذلك من قبل الله تعالى وملائكته
لا من الانسان وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب وقد يكون
ذلك على غاية الكمال فيعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه
من غير واسطة وفيه بحث لانهم لا يثبتون الاصوات في الوجود بل انما
يثبتون سماع الصوت في اذن النبي عم اما في النوم او اليقظة من غير
ان يكون لذلك الصوت وجود في الخارج وهذا هدم الدين ورد

ورد الشرع لان ما يدركه النائم خيال فلا تتبع الهوى فيضلك عن السبيل
واذا عرفت هذا فنقول القياسان المذكوران في صدر المبحث احدهما
ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم وثانيهما ان كلامه
مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث
فكلامه حادث ليسا بمتعارضين في الحقيقة كما توهم الفرق الاربعة من علماء
المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة والحنابلة والكرامية حيث ذكر في صدر
المبحث ان كل فرقة قدحت في مقدمة من المقدمات الاربع للقياسين
وانما قلنا انهما ليسا بمتعارضين في الحقيقة فان المراد لان المراد بالكلام
في القياس الاول الصفة القائمة بذاته سبحانه اعني افادته وافاضته
مكنونات علمه على من يريد اكرامه والمراد بالكلام في القياس الثاني ما
ظهر في البرزخ من بعض المجالي الالهية اعني الكتب المنزلة المنتظمة من الحروف والا[illegible]
والاختلاف الرابع بين فرق المسلمين في القياسين المذكورين وهم
الفرق الاربع من اهل السنة والمعتزلة والحنابلة والكرامية على ما مر لعدم
الفرق اي لعدم فرقهم بين الكلامين الموضوعين للقياسين والله سبحانه
اعلم وفيه بحث اما اولى فلما مر ان الكلام الذي هو صفته تعالى ان كان
بمعنى الافادة والافاضة المذكورتين فلا شك انهما امران اضافيان
فليسا صفة حقيقية قائمة بذاته فلا يمكن دفع التناقض به واما ثانيا فلانا
لا نم ان الاشاعرة واهل السنة لم يفرقوا بين الكلامين ولا نم ان القياسين
متعارضين على مذهبهم لان التحقيق على ما صرح به المحقق التفتازاني في شرح
العقائد ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة
كونه صفة له وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة
انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح نفي كلام الله تعالى
عنه اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى ولا شك
ان القياسين ليسا بمتعارضين بايضاح فان المراد بالكلام في القياس
الاول الكلام النفسي وفي الثاني اللفظي الحسي وبالجملة ان هؤلاء الصوفية
ما اتوا بشيء يسمن ويغني من جوع فان نهاية تحقيقهم ليس الا اثبات الكلامين
لله تعالى ولا شك ان اهل السنة قائلون بالمعاني التي ذكرها اهل السنة

السنة ليس بثابت وبالمعنى الذي ذكرنا ثابت وهو افادته وافاضته
مكنونات علمه وانت خبير بان هذا مع ما فيه من المناقشة لا يجدي الا
اذا ثبت انه يطلق عليه الكلام وهو ممنوع لا بد له من دليل واني له ذلك
قال بعضهم من بعض الصوفية في قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة
اني جاعل في الارض خليفة اعلم ان هذه المقاولة الله تعالى تختلف باختلاف
العوالم التي تقع التقاول فيها اي في تلك العوالم فان كان التقاول
واقعا في العالم المثالي الذي من شرحه بالامر يرد عليه فهو اي فتقاوله شبيه
بالمكالمة الحسية لان العالم المثالي شبيه بالعالم الحسي وذلك التقاول
بان يتجلى لهم الحق تجليا مثاليا كتجليه لاهل النار بالصور المختلفة كما نطق
به بالتجلي بالصور المختلفة حديث التحول وان كان التقاول واقعا في
عالم الارواح من حيث تجردها اي تجرد الارواح فهو اي فتقاوله كالكلام
النفسي فيكون قول الله لهم القاؤه في قلوبهم المعنى المراد اعني افادته
وافاضته من مكنونات علمه عليهم ومن هذا التفصيل تنبيه اللفظي على حقيقة
كلام الله تعالى ومراتبه فانه اي فان كلام الله عين المتكلم في مرتبة اي
في مرتبة لا تقاول فيها مع غيره ومعنى قائم وهي مرتبة القائل وكلامه
المعنى المراد به تعالى في مرتبة اخرى كالكلام النفسي وفيه بحث لان كلام
الله في هذه المرتبة افادته وافاضته المذكورتين وهي ليست معنى قائما
بذاته تعالى بل امر اضافي اعتباري على ما مر ولعله لذلك قال كالكلام
النفسي وانه اي وان كلام الله تعالى مركب من الحروف ومعبر بها
بالحروف في عالم المثال والحس بحسبهما اي بحسب المثالي والحسي والحق
ان كلام الله تعالى عبارة عن هذه الالفاظ والعبارات التي خلقها
واوجدها في محل قابل بلا احتياج منه ان يتجلى بصورة مثالية ككتابته
في اللوح المحفوظ وقراءته في محل قابل لخلق الاصوات فيه بحيث يكون
الاصوات موجودة فيه وليسمعه جبريل عليه السلام او لا فحفظه
وبلغه الى الانبياء سلام الله تعالى عليهم ثم لما فرغ من بحث الصفات
الحقيقية السبعة اراد ان يشرع في افعاله تعالى فقال في بيان ان
لا قدرة للممكن اي في ان لا قدرة مؤثرة في الايجاد للممكن كما ذهب

اليه الشيخ الاشعري اوفى انه لا قدرة له اصلا كما ذهب اليه الصوفية
القائلة بوحدة الوجود وهو المقصود ههنا لا المقصد من وضع الرسالة
بيان مذهب الصوفية الوجودية قال الشيخ العربي في فتوحاته واما
العارفون من اهل الله تعالى فلا يرون ان قائم قدرة حاصلة اصلا
يكون عنها فعل في شيء واعترض عليهم المتكلمون بانه لو صح هذا لزم بطلان
التكليف وبعثة الانبياء والامر والنهي والمدح والذم فانه اذا لم يكن
للممكن قدرة اصلا فلا وجه لامره ونهيه ومدحه وذمه وتكليفه وغير ذلك
من المحاذير الشنيعة الباطلة شرعا وغاية جوابهم انه لا يسأل عما يفعل الله
ما يشاء ويحكم ما يريد وان الله تعالى لا يعذبهم في الاخرة مؤبدا بل يقدر
ان يتطهروا عن لوث المعاصي التي خلق الله فيهم لاستعداداتهم المختلفة فانهم
قالوا النبي عم هو المبعوث الى الخلق ليكون هاديا لهم مرشدا الى كمالهم
المقدر لهم في الحضرة العلمية باقتضاء استعدادات اعيانهم الثابتة
اياه والظاهر منه انه اعم من ان يكون كفرا او ايمانا او طاعة او فسقا فان
كان اقتضاء استعدادات اعيانهم الثابتة مختلفة فاستعداد بعضهم
لا يقتضي الا ايمانا وطاعة وبعضهم لا يقتضي الا كفرا ومعصية فافهم ذهب
ابو الحسن الاشعري ولما كان اقرب المذاهب من مذهب المتكلمين الى ان
لا قدرة للممكن من مذهب الشيخ الاشعري قدمه على الكل بل قال رئيس اهل
السنة والجماعة من الشافعية فانهم تابعون للشيخ الاشعري في اصول
الدين وعقائدهم كما انهم يتبعون الشافعي في فروع الدين والاحكام
الى ان الافعال الاختيارية احتراز عما لا اختيار للعبد فيه كالنوم واليقظة
والهضم والنمو وغير ذلك فانها بلا نزاع مما خلقه الله تعالى في العباد
والمراد منها مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود
وذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات
العقلية وهذه النكتة مما غفل عنه الجمهور كذا في شرح العقائد واقعة بقدرة
الله تعالى وحدها وذلك لان فعل العبد ممكن في نفسه وقد تقرر عند الشيخ
انه لا مؤثر في الوجود والممكن الا الله تعالى فان ما عداه اسباب
عادية والممكنات مستندة اليه تعالى من غير واسطة فلزم ان يكون خالق الا

الافعال كلها هو الله تعالى واحترز بقدرة الله تعالى عن مذهب المعتزلة
فانهم ذهبوا الى انها واقعة بقدرة العبد وحدها وعن مذهب من ذهب الى انها
واقعة بقدرة الله وقدرة العبد كليهما بان يكون المؤثر قدرة الله
بواسطة قدرة العبد او بالعكس او يكون المؤثر مجموعهما من غير تخصيص
احديهما بالمؤثر والاخرى بالآلية او ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل
وقدرة العبد بصفته اعني كونه طاعة او معصية ويكن ذلك محتمل وان لم [illegible]
احد وليس لقدرتهم تأثير فيها اي في افعالهم بل الله سبحانه اجرى عادته
بان يوجد في العبد قدرة واختيارا اي ارادة فاذا لم يكن هناك
مانع من خلق فعله او حدوثه في العبد فعله المقدور مقارنا لها اي للمقدرة
زمانا لان الاشعري ذهب الى ان القدرة والارادة مع الفعل لا سابقة
عليه ولما توهم من قوله بان يوجد في العبد قدرة الى اخره تقدم القدرة
على الفعل مع انه باطل عند الاشعري فقوله بذلك اعني بقوله مقارنا لها دفعا
لهذا الوهم واعلم انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله
له بالدليل وجب الاقتصار في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة
الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه اخر من التعلق معبر عنه بالاكتساب
والى هذا اشار المص بقوله فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واختراعا
ومكسوبا للعبد والظاهر ان المراد من الابداع والاختراع الايجاد والاخراج
من العدم الى الوجود مطلقا لا ما ذهب اليه الفلاسفة من الابداع هو ان يكون الشيء
وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط مادة او آلة او زمان والاطلاق
الابداع من ايجاد الوجود نظرا الى ان المجموع المشتمل على المادة والزمان
والمجردات يمتنع ان يكون مسبوقا بمادة او زمان واختلفوا في معنى الكسب
حتى قيل انه اسم بلا مسمى اشار اليه وقال والمراد بكسبه اي بكسب العبد عند
الشيخ الاشعري نفسه لا عند الاشاعرة اياه اي الفعل مقارنته الفعل
لقدرته وارادته اي لقدرة العبد وارادة العبد من غير ان يكون منه
تأثير او مدخل في الوجود اي من غير ان يكون من العبد وقدرته وارادته
مدخل في وجود الفعل سوى كونه كون العبد محلا له اي لايجاد الفعل فيه لا لافعاله
التأثير معتبر في القدرة فانهم عرفوها بالصفة المؤثرة وفق الارادة لانا نقول

الاشعري بتقسيم القدرة الى المؤثرة والكاسبة وما ذكر ثم تعريف القسم الاول
لا مطلق القدرة ومن ههنا تبين ان الكسب الذي اثبته الاشعري هو
تعلق قدرته وارادته الذي هو سبب عادي بخلق الله تعالى الفعل في العبد
كذا قاله بعض المحققين ولا شك انه معنى آخر للكسب لا يرفع التشنيع عن الاشعري
ولا يثبت فرقا معتدا به بين الجبر المحض الباطل بالبديهة وبين مذهبه
لانه لا فرق في الحقيقة بين وجود القدرة الغير المؤثرة في الفعل اصلا و
بين نفي القدرة عن اصلها وكذلك فسر الكسب بتفسير آخر منها ما في الحاشية
قال الشيخ رض في المجلد الاول من الفتوحات في المسائل معنى الكسب تعلق
ارادة الممكن بفعل دون غيره فيوجده الاقتدار الالهي عند هذا التعلق
فسمي ذلك كسبا انتهى والظاهر ان المراد منه ان الكسب تصميم العزم على ما يأتي
بعد ذلك ان شاء الله تعالى ففيه ما فيه الا ان يقال ان تعلق الارادة ليس
مؤثرا مستقلا بل له دخل في التأثير ومنها ما قال بعض اهل السنة انا نعلم بالبرهان
ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة
ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالهبوط
فسمي اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم يعرف حقيقته وهذا ان كان اقرب
واسلم فيه رد الى الجهالة ومنها ما قال ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد
متى صمم على الطاعة يخلقها الله تعالى ومتى صمم على المعصية يخلقها الله تعالى به وحمد
وذمه لانه يحصل الفعل بسبب عزمه فالكسب هو تصميم العزم على الفعل او الترك
واعترض عليه الامام الرازي والمحقق البيضاوي بانه مشكل لان تصميم
العزم هو ايضا فعل يكون واقعا بقدرة الله تعالى فلا يكون للعبد مدخل فيه
اصلا ويعود المحذور ومنها ما قال بعضهم ان صرف القدرة العبد قدرته وارادته
الى الفعل كسب وقيل صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو يتعلق بالارادة
بمعنى ان يصير سببا لان يخلق الله تع صفة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة
اي جعلها متعلقة فيجوز ان يكون لذاتها على ما عرف في ارادة الله تع وقيل
صرف القدرة قصد استعمالها اي قصد قلبه وهو عين القصد الذي يحدث
عن القدرة الا ان صرف القدرة متاخر عن القدرة المتاخرة عن القصد
وفيه ان قصد القلب راجع الى تصميم العزم فيرد عليه ما يرد على التصميم وكذا

وكذا يرد على تفسير الصرف بجعلها متعلقة بالفعل بان هذا الجعل فعل يكون
واقعا بقدرة الله تعالى فلا يكون للعبد فيه مدخل ويمكن ان يجاب عنه بان
للعبد قدرة يخلق بها النسب والاضافات فقط كتعيين من الفعل وتركه
وترجيحه ولا يلزم منه وجود امر حقيقي بل الامر الاضافي وتصميم الامر وما يرجع
اليه امور اضافية اعتبارية فيجوز ان يكون واقعا بقدرة العبد كيف لا
وقد قلت ان النزاع في ان الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر هل هو واقع بقدرة
الله تع او قدرة العبد لا في نفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات
العقلية وبهذا يرجع جميع التشنيعات والايرادات عن اهل السنة فيجب
تفسير الكسب اما بتصميم العزم او بصرف العبد قدرته وارادته الى الفعل
او الترك فانه راجع الى ترجيح الفعل على الترك او عكسه واما تفسير الكسب
بما ذكره المص نقلا عن الشيخ الاشعري ليس بشئ ولا يجدي نفعا في دفع الشنيع
وذلك لانه يرد عليه الشناعة التي يوردها المعتزلة عليه بان لا يكون بين حركة
المرتعش وحركة المختار فرق وبما يدعوه الى المعتزلة البداهة في بطلان
مذهبه حتى نقل عن ابي هذيل العلاف انه قال حمار البشر اعقل من بشر فان
حماره يفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه من حيث انه اذا وصل الى نهر
صغير يمكنه العبور عنه يتخطاه وان وصل الى ما لا يقدر على العبور لا يخوض
فيه وان اوجع بالضرب وهذا دليل على انه يعرف بين المقدور وغير المقدور
وقال بعض المحققين انت تعلم ان هذه الشناعة انما يلزم على من لا يثبت قدرة و
ارادة للعبد اصلا كما ينقل عن بعض الحشوية وما اظن عاقلا يقول به في المعنى
وان تفوه بحسب اللفظ واما الذي يثبت القدرة والارادة للعبد ويدعي
عدم تأثيرهما في الافعال كالاشعري فلا يرد عليه ذلك لان الضروري
ثبوت القدرة والارادة للعبد واما انهما مؤثران في الفعل حقيقة فليس
بضروري اصلا لجواز ان يكون من الاسباب العادية كما تقول الاشعري ودعوى
ان ذلك مكابرة مكابرة وذلك مما لا يعلم العلماء فضلا عن حمار البشر
ومن ههنا يعلم الفرق بين الجبر المحض وبين ما يقول به الاشعري فان الاول
نفي القدرة والارادة عن العبد والثاني نفي تأثير قدرة العبد وارادته
وفيه بحث لان هذا الفرق لا يجدي نفعا في دفع الشناعة ولزوم المحاذير

اللازمة من بطلان التكاليف الشرعية وقبح المدح والذم والثواب
والعقاب وبعثة الانبياء، لان صحة تلك الامور لايتم الا بان يكون للعبد
وقدرة العبد وارادته مدخل في هو والثاني لهما سيان وانكار هذا
مكابرة ليسد باب المناظرة ودعوى انها مكابرة سفسطة وقرمطة
نعم اثبات الكسب بمعنى تصميم العزم وصرف القدرة والارادة نافع
لكن الشيخ لم يقل بها بل القائل بها من عداه من اهل السنة فان قلت يمكن
الجواب عنه من قبل الاشاعرة بان ماذكرتم من بطلان التكاليف
الشرعية وغيره من المحاذير الشنيعة الظاهرة اللزوم انما يلزم اذا قلنا
ان التكليف كما قالت العدلية من المتكلمين هو امره تعالى عبيده بما فيه
مصلحتهم ونهيهم عما فيه مفسدتهم او ارادة من يجب طاعته على جهة الابتداء
مافيه مشقة بشرط الاعلام ولا نقول نحن معاشر الاشاعرة بذلك
نقول مال التكليف وحاصله اقرب المذاهب اعلام الخلق الخلوع
منزول الثواب ووصول العقاب على اصحاب الجنان واصحاب
النيران وفرقان بين السعداء الذين لهم درجات والاشقياء
الذين لهم دركات وحكمه تعالى لا يسئل عنه وله ان يعترض على غيره
وليس لغيره ان يعترض عليه ليسال ولا يسال عنه كما قال الله تعالى
لا يسال عما يفعل وهم يسالون كذا في شرح الطوالع قلت لا يخفى عليك
ان هذا الجواب من باب بعض العذر اشد من الذنوب لما فيه الاقرار
بانكار التكليف ومفهومه المتبادر عند العقلاء، ورفع الشرايع بالكلية
ومما ينبغي ان يتفوه به المتكلمون المتشرعون لا ان يبدعوا بدع
الصوفية وذلك غير مستحسن عند المتشرعين من المتكلمين والفقهاء،
فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن السبيل ثم اردفه بمذهب الحكما
واعلم ان الاضافة ان هذه مسئلة عجيبة مشكلة في غاية الاشكال
فانها الداء العضال وذلك لان ما يمكن الرجوع اليه في المسائل
منحصرة في البديهية والعقلية والدلائل النقلية وكل البراهين
ههنا متعارضة اما البديهة فلا مقول الجبرية على انه لا بد لترجيح
الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومقول القدرية على ان العبد

العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما
مقدمتان بديهتان ولان اثبات الاله يلجي الى القول بالجبر لان الفاعلية
لو لم يتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو يوجب نفي الصانع
واثبات الرسول يلجي الى القول بالقدر لانه لو لم يقدر العبد على الفعل
فاي فائدة في بعثة الرسول وانزال الكتب ولانا لما راجعنا الى الفطرة
السليمة وجدنا انه ما استوى الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يترجح احدهما
على الاخر الا المرجح وهذا يقتضي الجبر ونجد تفرقة ضرورية بين حركة الانسان
وسكناته وبين حركات الجمادات والحركات الاضطرارية وذلك
يقتضي مذهب الاعتزال وهذه كلها بديهيات ثم من الدلائل العقلية
اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد
القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم
وهما متعارضان واما الدلائل النقلية فالقرآن والحديث مملوان
مما يوهم بالامرين وصارت متعارضة حتى قال الامام الرازي والمحقق
الطوسي ان الادلة السمعية متعارضة ومن المعلوم ان النصوص اذا تعارضت
لم تقبل شيئا ولا سيما خصوصا في المسائل النقلية ووجب الرجوع الى غيرها
من الدلائل العقلية القطعية فثبت ما ادعيناه من الكل متعارض ولعله
لذلك اتفق المحققون من العدلية كالامامية واهل السنة على انه الحق ما قال
جعفر بن محمد الصادق الامام الذي هو بالحق ناطق لا جبر ولا تفويض ولكن
امر بين الامرين فظاهر هذا الحديث اثبات واسطة يكذب عليها كل من
الطرفين وقد اختلفت كلمة العلماء في تعيين هذه واسطة فعن بعض المشايخ
معناه انه ليس بمجبور على جميع افعاله بحيث لا يبقى له اختيار في شيء منها بل
بعضها يقع باختياره ويكون فعله بالحقيقة وبعضها واقع عليه بغير اختياره
ويكون محلا قابلا لها ولا يكون فعله على الحقيقة وان صح نسبتها اليه على سبيل
المجاز من حيث كونها محلا لها وهذا ضعيف فان ذلك نفي الواسطة وتقسيم
لافعاله الى قسمين وظاهر الحديث كما مر اثبات واسطة يكذب عليها
كل من الطرفين وعن بعض الاشاعرة معناه انه ليس بمجبور من كل وجه حتى
لا يصح نسبة الفعل اليه بل بكونه مكتسبا بسببه والا لبطل التكليف وخلا

عن الفائدة ولا مفوضا ثبت له القدر المؤثرة واختيار يكون به علة فى فعله
والا لزم الشرك ونفى التوحيد بل امر بين ذلك وهو كونه كاسبا
مكلفا قادرا مريدا وقيل هذا ايضا ضعيف لان ذلك الكاسب ان كان
له به دخل فى التاثير بوجه ما فهو فاعل مفوض فى الفعل الذى له التاثير
فيه اى شئ كان وان لم يكن له به دخل فى التاثير بوجه البتة فالكسب
فيتحقق الجبر المنفى فى الحديث ولا معنى لهذه الواسطة ولا تحقق لشبوتها
وفيه بحث لان له ان يختار الشق الاول وهو ان له به دخلا فى التاثير
بوجه ما ولا نم انه يلزم بمجرد ذلك ان يكون هو فاعلا مفوضا فى الفعل الذى
له التاثير فيه بل يكون له دخل فى التاثير وهو حق قال الاصفهانى فى شرحه
على التجريد والحق فى هذه المسئلة لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين وذلك
لان لقدرة العبد تاثيرا فى افعاله نفسه لكن قدرته على الفعل لا يكون
مقدورة له بل تحققها الله فيه ولقدرة الله تعالى ايضا مدخل فى صدور
الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا تفويضا صرفا بل لا امر بين الامرين فعضوا
هذا الحل بالنواجذ ايها الطالبون للحق فى هذا المطلب لكنوز فانه اقل
محذورا من جميع المذاهب واسلم منها واياك ان تتصدى لتعيين
ان تاثير قدرة العبد فى فعله باى وجه وتاثير قدرته تعالى فى فعل العبد
باى وجه فانه يكفيك العلم الاجمالى بان القدرتين دخل فى التاثير
وان لم يعرف كيفية ذلك الرجل على التفصيل وعن بعض المعتزلة معناه
انه ليس منتفى الاختيار ليكون غير فاعل اليه الذى هو معنى جبره ولا مفوض
اليه بحيث يكون مستقلا بادخال افعاله فى الوجود دون الاهية و
التدبير الكلى بل لما اعطاه الله تعالى شرائطه تمكن بها من الفعل
فقد جعل زمام الاختيار بيده فصح ان يكون فاعلا فى الحقيقة ولكنه غير مستقل
بالكلية بل بواسطة خلق الالات وقيل هذا قريب الى الصواب لكنه اما ان
يصدق عليه ما عطاء هذه الشرايط انه فاعل حقيقة اولا فمن الاول يلزم
التفويض ومن الثانى الجبر فلا واسطة وذلك ظاهر لانه راجع الى الاول
فى انه يقسم الافعال الى قسمين وقال الشيخ احمد بن فهد من علماء الامامية
فى كتاب عدة الداعى وقال الصادق رضه لا جبر ولا تفويض ولكن امر

امر بين الامرين عنى بذلك انه الله لم يجبر عباده على المعاصى ولم يفوض اليهم
امر الدين حتى يقولوا بارائهم ومقاييسهم فانه عز وجل قد حد ووظف وشرع
وفرض وسن واكمل لهم الدين فلا تفويض مع التحديد والتفويض
فلا تفويض مع التحديد والتفويض وانت خبير بانه توجيه بعيد ابعد من التوجيهات
المتقدمة وقال الاشاعرة والدوانى فى شرح رباعياته بالفارسية
ان المراد من حديث لا جبر ولا تفويض ان افعاله تعالى وصدورها عنه
تعالى ليس بالايجاب المحض كما قالت الفلاسفة ولا بالاختيار الصرف كما قالت
المتكلمون بل امر بين الايجاب والاختيار ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه غير صحيح
لا كونه تعالى فاعلا بالاختيار مما صار من بديهيات الدين عليه مداره
الا ان يقال المراد منه التقسيم وهو ان بعض افعاله بالايجاب وبعضها
بالاختيار وهو موافق لما ذهب اليه الاشاعرة من انه تعالى بالنسبة
الى صفاته الحقيقية القائمة بذاته تعالى موجب وبالنسبة الى العالم اعنى ما سوى
ذاته وصفاته مختار وهذا لازم على كل من يقول بزيادة وجود الواجب
على ذاته فانه تعالى على هذا موجد لذاته بالايجاب لا بالاختيار والا
لكان حادثا لان كون اثر الفاعل المختار حادثا ضرورى وانكاره مكابرة
بل الحق ان اثر الفاعل الموجب حادث فكيف بالمختار واعلم ايضا ان
الانصاف ان الاثار المنقول عن الائمة المعصومين رضوان الله عليهم اجمعين
يدل دلالة ظاهرة على ان للعباد مدخلا فى ايجاد افعالهم ولهم فيها
مدخل فى التاثير وليسوا مجبورين على المعاصى والطاعات كما هو مذهب
الاشاعرة ولهذا ذهب الماتريدية من اهل السنة والجماعة على ان للعباد
مدخلا فى تاثير افعالهم ولهم اختيار تمهيد العدل ستة اشياء انه يعلم انه الله
تعالى لا يظلم احدا من عباده مثقال ذرة انه لا يبخس حسنا احد مثقال
ذرة انه تعالى لا يعذب احدا من غير ذنب انه تعالى لا يولم احدا من عباده من
غير عوض صحيح ولا عوض خير بل فيه انه تعالى لا يجبر احدا على شئ من المعاصى
انه تعالى لا يكلف احد فوق طاقته ولا يخفى عليك ان هذا عقيدة حقة
ظاهر الشرع وبعثة الانبياء يدل على ذلك دلالة ظاهرة ولا يمكن انكاره
ولا محذور فى مجرد ذلك لانه ليس مذهب المعتزلة بعينه لانه لا يقول انه

العبد موجدا لفعله بالاستقلال بالاختيار بل يقول الموجد هو الله تعالى بعد حلية
قدرة العبد وارادته فيه بوجه لا يكون فيه مجبورا محضا كما ذهب اليه الاشعرية
وبعض اتباعه ومما يدل عليه دلالة ظاهرة انه روي عنه ع م انه قال لرجل قدم
عليه من فارس اخبرني باعجب شيء رايت فقال رايت اقواما ينكحون امهاتهم
وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلوا ذلك قالوا قضاء الله تعالى
علينا وقدره فقال النبي عليه السلام سيكون في اخر امتي يقولون مثل قولهم
اولئك مجوس امتي وروى الاصبع بن نباتة ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب
رض بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا من مسيرنا الى الشام اكان بقضاء
الله تعالى وقدرته فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا
ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله تعالى وقدرته فقال الشيخ
فعند الله احتسب عنائي اذا ما لي من الاجر فقال علي رض ايها الشيخ عظم الله
اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء
من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال كيف والقضاء والقدر ساقانا
فقال ويحك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب
والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يات لائمة لمذنب ولا محمدة
لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة
عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب
وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع
مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما
باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ ما القضاء
والقدر الذين ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى
وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقال في شرح المقاصد ما ذكر لا يدل
الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله وقدرته وارادته
يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب
والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر انها قول المعتزلة ام المجبرة ومن ثم يجلو
له فوره وفيه بحث لان حديث اصبع بن نباتة صريح في ابطال مذهب المجبرة
يعني الاشاعرة والصوفية كيف لا وهو صريح في ان القضاء والقدر

102

والقدر ليسا بوجه يبطل بهما الاختيار ويوجبان الفعل بوجه يكون العبد مجبورا
فيه بل هو مختار في فعله ولا شك انه مخالف لما ذهب اليه الشيخ الاشعري
واتباعه وانكار ذلك مكابرة فان قلت مما يؤيد مذهب الجبرية غاية
التاييد ما اشتهر بين اكثر اهل الملل ان ظاهر عند الاشاعرة واهل السنة ثبت
ای الحوادث كلها بقضاء الله وقدرته وهذا يتناول افعال العباد وامره صح
عندهم انه الخالق لها اما بنفسها او الخالق المقدرة والداعية الموجبتين
لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير وامير المؤمنين علي رض ما انكر
كون افعال العباد بالقضاء بل انكر كون القضاء لازما والقدر حتما حيث
قال ظننت قضاء لازما وقدرا حتما فلا بد من بيان القضاء اللازم وغير
اللازم والقدر الحتم وغير الحتم والحال ان المعتزلة منكرون القضاء والقدر
في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال
ويسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العبد وقدرته فلا بد لك
في المقام من بيان هذه الامور قلت الظاهر ان الاشاعرة والفلاسفة يثبتون
القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة من العباد ويسندون
وجودها اليها فلزم من مذهبهم الجبر وسلب الاختيار وان يكون العاصي
مجبورا في عصيانه فانهم قالوا اي الاشاعرة ان القضاء هو الارادة الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال والقدر هو ايجادها على قدر
مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها وقال الاصفهاني القضاء وجود
الممكنات في اللوح المحفوظ مجملة والقدر وجودها منزلة في الاعيان مفصلة
ولا يخفى ان القضاء والقدر بهذا المعنى موجبان للجبر قال رض المراد بالقضاء
والقدر الذين يكون بهما الحوادث هما الامر من الله تعالى والحكم ولا شك
ان الامر بالشيء والحكم عليه لا يوجبان يكون الشيء بهما واجبا وجوده بحيث
لا يتمكن من تركه ومما يوافق ذلك التفسير انه قال في شرح الكرماني القضاء هو
الحكم الكلي الاجمالي في الازل والقدر جزئيات ذلك وتفاصيله فان قلت
اذن يلزم ان يكون جميع الحوادث بامره تعالى وحكمه مع ان اكثرها القبائح
والمعاصي فكيف يجوز ان يقع بامره تعالى وحكمه قلنا حديث امير المؤمنين
انما يدل على ان مسيرهم الى الشام في خدمة امير المؤمنين الذين هم افضل الطاعات
والعبادات واوجب الواجبات بامر الله تعالى وحكمه لا جميع الحوادث

حتى القبائح والمعاصي والحاصل ان مذهب اهل البيت والمعتزلة يقتضي
ان لا يكون جميع الحوادث في العالم الا بايجاد الله وارادته الموجبة للايجاد
بحيث لا يتمكن من الترك وقال الحكماء اي افعال العباد الاختيارية واقعة
على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد
قارنت تلك القدرة حصول الشرايط اي شرايط خلق الفعل وايجاده
ورفع الموانع عن خلق الفعل وايجاده كذا في المواقف وشرحه وحاصله
ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد
وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار عند المعتزلة ومع
الايجاب بلا اختيار عند الفلاسفة وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان
العبد عند المعتزلة موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء
على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة
ثم هما يوجبان وجود المقدور وقال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد
وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام
القدرة والارادة فليس الا الوجوب فيبقى الاختيار ولهذا صرح المحقق
في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ايجاد الفعل
والقدرة عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب
لتمام الاستعداد وفيه بحث لان الحكماء متفقون مع الشيخ الاشعري
في ان لا مؤثر في الوجود الا الله فيكون افعال العباد الاختيارية واقعة
بقدرة الله تعالى وحدها كما ذهب اليه اهل السنة وكيف لا وقد صرح المحقق
نفسه بذلك في شرح الاشارات وبهمنيار المجوسي في تحصيله وشيخ الاشراق
في هياكله واشراقه على ما نقلناه بعباراتهم في صدر الشرح في اثبات الواجب
فارجع اليه وهذا من المحقق مع توغله في الفلسفة غريب وكيف لا وقد صرح
الشيخ في تعليقاته بان افعالنا كلها بقدر حيث قال فيها والارادة
فينا لا يكون اذا شئنا بل خارجة عنا واردة علينا من خارج وكذلك
جميع افعالنا لا يكون لنا لذواتنا بل واردة علينا من خارج واذا
كان كذلك فجميع ما يكون لنا من ارادة ومشية وفعل وادراك عقلي وحسي
يكون بالقوة لا بالفعل ويحتاج الى سبب معين مخصص يخرج احد الطرفين

الطرفين الى الفعل ويكون بشوق ذلك المعين والمخصصات بالتقديرات
فيكون جميع افعالنا بقدر هذا كلام الشيخ ولا شك انه بعينه مذهب الاشاعرة
لا مذهب المعتزلة وقال في موضع آخر منها ولما كانت الحركات غير متناهية
كانت الاسباب غير متناهية واسباب كل حادث جزئي تترتب
ترتبا منتظما على ترتيب المعلول والعلة حتى ينتهي الى حركة الفلك ومنها
الى تقدير الباري وارادته وكل فعل لنا وكل ارادة وكل تدبير لما كان
حادثا كان سببه الحركة وكذلك الحركة سببها حركة الى ان تنتهي الى
الحركة الاولى فاذن كانت افعالنا وارادتنا وتدبيراتنا بقدرة ونحن
مجبورون عليها هذا كلامه ولا شك انه بعينه مذهب الاشاعرة في ان جميع
افعالنا بتقدير الباري وارادته ومخالف لمذهب المعتزلة وقال الشيخ
في اشاراته لذلك نقول ان كان القدر فلم العقاب فتامل قال الامام
الرازي في شرحه على الاشارات في تقرير السؤال اذا كان الكل بقضاء الله
تعالى وقدرته فلا يكون الانسان فاعلا لشيء من الافعال فكيف يجوز تعذيبه وعقابه
وقال المحقق في شرحه تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة
عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي وبوجوب
حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب
الانسان على شيء صدر منه على سبيل الوجوب واجاب عنه اولا بجواب
يقتضيه الحكمة وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض
للبدن ولا بد من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون
للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها فكانها من داخل ذاتها
وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة وقال الامام الرازي في شرحه في جواب
على اصول الفلاسفة وهو ان العقاب من لوازم الاحوال النفسانية
التي اكتسبها الشخص فانه لما اكتسب العقائد الباطلة والاخلاق الردية و
هذه الاشياء توجب العذاب عند انقطاع النفس عن البدن لا جرم حصل
ذلك العذاب على سبيل الضرورة كالمرض فانه يلزم للتدبيرات الردية
السالفة ثم قال المحقق لكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو جرت
على ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن الجاني من خارج

على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما
العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبدأ له من مخارج فحديث آخر اى
اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك
على تقدير تسليم كونه كما يفهم اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية
اى بشر فقال ثم اذا اسلم معاقبة من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا
واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما ذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي
واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية
حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايقاع لذلك التخويف لتعذيب المجرم تأكيد
للتخويف ومقتضى لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب
انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين
من نوعه لا يلتفت اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد
بقطع العضو لاصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا
على شرية مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا
حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك
الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه اخر وهو قولهم تكليف
العباد واجب على الله تعالى او احسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة
والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنا اذ فيهما تقريب
الى طاعته وتبعيد عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال
باثابة المطيعين ظلم قبيح وامثال ذلك مما يثبتونه على مقدمات مشهورة
مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل بدونها
من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات
بل اكثرها آراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن
ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية
على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام الواجب الوجود عليها
غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبني
على وجوب التخويف فكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان
يقال ان كان القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فلم لا يجوز ان يجعل

ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الآخر واما ثانيا فلانه لا يمشي على قول
المليين كانهم يحكمون بكون الهالكين مما يخالف قواعدهم اكثر من الناجين
وكان الغرض تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا
من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر شطط واقول على الاول بان القول
بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى
اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من
المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب
بذلك الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان افعال الانسان
مستندة عنده الى قدرته وارادته وكما لانه مستندة الى اسبابها
ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف وان وقوع التخويف في الاسباب
المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ
وهو لا ينافي كونه من القدر لان ما في القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة
فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح وانما
ينقطع عندهم الكلام بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسئل
عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين ليطعن على ما صرح
به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد
من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين كذا في شرح الاشارات
للمحقق الطوسي وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان القول بالقدر على ما ذهب
اليه الحكماء يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين
لان الحكماء ايضا يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود على الاطلاق
الا الله تعالى اى الواجب لذاته وكيف لا والمحقق نفسه صرح في هذا الشرح
بان الفلاسفة ذهبوا الى ان لا مؤثر في الوجود الا الواجب لذاته حيث
قال في جواب سؤال ابي البركات البغدادي بانهم يثبتوا المعلولات
في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان
ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته
تعالى وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فانهم الكل متفقون
على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فانه

فانهم تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ماهية كما يسندونه الى العلل
الاتفاقية والغرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما
اسندوه وبنوا مسائلهم عليه انتهى كلامه اذا كان كذلك فلا يخالف بين
الاشاعرة والحكماء في القول بالقدر الا في ان المراتب عند الاشاعرة
ليست شروطا ايضا ولا معدة لان الكل مسند اليه تعالى ابتداء بلا توقف
على شرط ومعد وعند الفلاسفة انها شروط ومعدات يتوقف تاثيره تعالى
فيها عليها فما ذكره من المخالفة بينهما في انه لا فاعل ولا موثر في الوجود
الا الله باطل وذلك ما كنا تبع واما ثانيا فلان قواعد المتكلمين المليين
ماخوذة عما نطق به الكتب الالهية فلا فرق في ان يكون مثبتة لما نطق
به الكتب الالهية او لقواعدهم وكيف لا وقد نطق التنزيل في مواضع
بان الكافرين اكثر من المؤمنين حيث قال عز من قائل وما اكثر الناس و
لو حرصت بمؤمنين فتامل في المقام فانه مما دل فيه الاقدام الاعلام
ويظهر من هذا الاطناب فوائد جليلة لا يخفى وقعها على اولى الالباب
والله اعلم بالصواب ثم اعلم ان المعتزلة اختلفوا في اثبات مذهبهم
فذهب ابو الحسين البصري واتباعه منهم الى ان العلم بكون العباد موجدين
لافعالهم الاختيارية ضروري مركوز في عقول العقلاء الخالين عن تقليد
اسلافهم وجعل انكار كون العبد موجدا لافعال الاختيارية سفسطة
مصادمة للضرورة وذهب مشايخ المعتزلة الى انه نظري يحتاج الى دليل
ولا يخفى عليك ما في دعوى المصنف نسبة اجلة الحكماء الالهيين وجمهور مشايخ
المعتزلة الى السفسطة وتحقيق مذهب ابي الحسين انه ذهب الى انه كما يجب
ان يكون الاصل مقدما على الفرع كذلك يجب ان يكون العلم بالاصل مقدما
على العلم بالفرع فانه لا ريب في انه العلم بالجزء مقدم على العلم بالكل كما
ان الجزء متقدم على الكل فانا نعلم بالضرورة ان استحقاق المدح والذم
وحسن الامر والنهي فرع على كون العبيد محدثين وموجدين فكما ان
كونهم موجدين لافعالهم مقدم على استحقاق المدح والذم وحسن الامر
والنهي كذلك العلم بكونهم محدثين لافعالهم مقدم على العلم باستحقاقهم المدح
والذم وحسن الامر والنهي فيكون ضروريا وقالت مشايخ المعتزلة [illegible]

كليا بط فان الواجب اصل ومقدم على الممكن مع ان العلم بوجود الواجب
موخر عن العلم بوجود الممكن لانه انما يحصل من العلم بوجود الممكن فدعوى كون
العلم بالاصل مقدما على العلم بالفرع كلتاهما ومن نهايته ولا يجدي نفعا الا ان
يقال ان ما نحن فيه من هذا القبيل فيجدي ولهذا لخص المحقق في فصوله راي
ابي الحسن قال بعض المعتزلة اعلم انه لا خلاف بين العقلاء في ان الله تعالى
عادل متفضل محسن وانما الخلاف في معناه قالت الاشاعرة ان معنى كونه
عادلا انه متصرف في ملكه لا في ملك غيره قالت المعتزلة والامامية
ان معناه انه يحتاج الحسن ويخل بالقبيح لانه من المعلوم ان التصرف في
ملكه يمكن ان يكون على الوجوه القبيحة ولا ريب ان التصرف على الوجوه القبيحة
جور ليس بعدل فالقائلون بان المؤثر في الوجود الا الله مع اعترافهم
بحدوث الظلم والجور في العالم جاحدون لكونه تعالى عادلا في المعنى
لان فاعل الظلم والجور لا يكون عادلا واما القائلون بان العبيد يحدثون
لافعالهم ينسبون الظلم الى انفسهم وينزهونه تعالى عما يقولون ويفترون
على الله تعالى لا يخفى المتدرب اللبيب ان القائلين بان لا موثر في الوجود
الا الله تعالى لم يردوا به الا دفع شرك المجوس والملوثة القائلين بوجود
الالهين احدهما فاعل الخير وثانيهما فاعل الشر فان اهل السنة والحكماء
الالهيين وغيرهم من المحققين لا يجدون سبيلا في نفي شركهم عن اصله
الا بدعوى حصر التاثير والايجاد فيه تعالى ولهذا اتفق المعتزلة والامامية
واهل السنة والحكماء الالهيين في ان خالق الاعيان والجواهر والاجسام
ليس الا الله تعالى واما خالق الاعراض لافعال العباد فيمكن ان يكون غيره
تعالى لكن باقداره وتمكينه وخلق القدرة والارادة من الله تعالى
فيه فمذهب الجبر من هذا الوجه صائبا ومن حيث لزوم نسبة الظلم والجور
الى الله تعالى خطاء ومذهب المعتزلة والامامية صائبا من حيث تنزيهه
تعالى عن الظلم والجور ومن حيث تفويضهم شطرا من حوادث العالم وهو
الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشية الله تعالى وان كان باقداره
وتمكينه فانه خطب صعب ففيه تشريك لغيره تعالى معه في الاشياء ولما

ما قالت الجبرية من لزوم كونه تعالى ظالما ليس بعادل فهم لانه اعترافهم بحدوث
الظلم والجور في العالم انما هو باعتبار اضافته الى العباد واتصافهم
لا باعتبار انه خالق لها لانها في حد انفسها وحقيقتها ليس الظلم بالنسبة
الى بعض الاشياء، والا فكل ما يقع في العالم من انواع الظلم والجور كقتل
الانبياء عليهم السلام لا يخلو عن حكمة ومصلحة لا يعلمها الا الله تعالى وكذا
المحرمات وشرب الخمر وامثاله لا يخلو عن حكم ومصالح يخرجها عن كونها
قبيحا مطلقا لا يجوز عليه صدوره تعالى كما قال بعض العرفاء المحقق در يكى از
قتال كردار خير او زير سوال كفت هستاند وود نخو نهان كه نيج
وولى بذار ندان فاتكش عار ليست در ره رين باز مقتول وشهيد
كزين وان ذلك بعينه ما ذكره الامامية والمعتزلة في خلق الاجسام
القذرة القبيحة الخبيثة كمردة الشياطين وجنودهم والسموم القتالة
وغيرها من الاعيان الخبيثة القبيحة فانهم قالوا ان خالقها هو الله تعالى
لان هذه الاجسام والاعيان ليست قبيحة لاشتمالها على منافع وحكم
ومصالح يخرجها عن القباحة والقبيح ليس الا الاعراض ولاهل السنة والحكماء
ان يقولون لا قبيح في الاعراض ايضا بل كلها كالاعيان حسان على ما فصل
في المطولات فيجوز ان يكون الحق سبحانه خالق وموجد لجميع الاعراض
كما انه موجد لجميع الاعيان وقال بعضهم من المحقق واهل هذا ان الصفات
الالهية باسرها تقتضي ظهورها في مظاهرها الاكوان وبروزها في مجالي
الاعيان فكما ان الاسماء الجمالية تقتضي البروز والى الاستتار
فكذلك الجلالية يستدعي الظهور والاظهار فكما ان اسم الهادي
تجلى في مجالي ثبات المؤمنين والابرار كذلك اسم المذل والمضل
يظهر في مظاهر المشركين والكفار واعتبر ذلك في جميع الاسماء والصفات
تنكشف عليك لمعة من لمعات انوار الحقيقة والسوال بانه لم صار
هذا مظهر الذلك الاسم الهادي وذلك مظهر الاسم الاخر المضل مضمحل عند
التحقيق لكونها متفاوتة باختلاف استعداداتهم الجزئية المنتهية
الى استعداداتهم الكلية التي هي الاستعدادات الكلية غير مجعولة

مجعولة بجعل الجاعل على ما ياتي ان شاء الله تعالى ومذهب الصوفية القائلين
بوحدة الوجود اي بان لا موجود سوى الله ان الوجود الحق تعالى
اي الثابت في نفسه المثبت لغيره لما تنزل عن مرتبة وحدته الى مراتب
الكثرة والتقييد ليطالع جماله وحسنه في المزايا المختلفة المتنوعة مطلقة
يليق بجماله وجلاله انما تنزل عن مرتبة وحدته باحديته اي مع احدية
جميع صفاته واسمائه فان المحققين من الصوفية ذهبوا الى ان كل ذرة
من ذرات الموجودات مظهر جميع صفاته الجمالية والجلالية الا انه
الظاهر والغالب على كل ذرة من ذرات الوجود واحد من الصفات
والاسماء لا جميعها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون كل ذرة مظهر الحق
مع جميع صفاته كما توهم بعض وذهب الى انه تعالى يظهر ويتنزل في كل ذرة
بصفة مخصوصة من صفاته تعالى يناسب هذه الذرة الا في النشاة الانسانية
فانه الله تعالى يظهر ويتنزل فيها مع جميع صفاته واسمائه وهو مذهب
ضعيف فكما تقيدت ذاته تعالى في هذا التنزل بحسب الاستعدادات
القوابل اشارة الى جواب سوال مقدر تقديره انه لو كان الحق تعالى متنزلا
الى المراتب الكثيرات فما سبب اختلاف هذه الكثيرات اختلافا بينا مع ان
ذلك الحق تعالى واحد حقيقي منزه عن الكثرة والاختلافات واحد في جميع
الجهات والحيثيات كما تقرر في المطولات فاجاب بان هذه الاختلافات من
التفاوت والاستعدادات حتى ينتهي الى الاستعدادات الكلية فانها ليست
مجعولة بجعل الجاعل كذلك تقيدت صفاته واسماؤه بحسبها اي بحسب
الاستعدادات فعلم العباد وارادتهم وقدرتهم كلها صفات الحق
سبحانه تنزلت من مرتبة اطلاقها الى مراتب التقييد بحسب استعدادات
العباد وفيه اشارة ايضا الى جواب دخل آخر وهو انه تعالى اذا تنزلت
مع احدية جميع صفاته واسمائه الى المراتب الكثيرة فيجب ان لا يكون في الكثرات
تفاوت في صفاته واسمائه مع انهم متفاوتون فيها تفاوتا بينا فان
بعضهم قادر على اشياء لم يقدر عليها غيره وعالم باشياء لم يحصل لغيره و
قس عليها البواقي واشار الى جوابه بان هذا التفاوت في صفات الكثيرة
انما هو بسبب التفاوت في استعداداتهم الجزئية المختلفة اختلافا وسيأتي

تمام الكلام فيه ان شاء الله تعالى بعيد ذلك ثم اعلم ان هذا اشارة الى التوحيد
في الصفات كما ان قولنا لا موثر في الوجود الا الله اشارة الى التوحيد
في الافعال اول فتوحات السالكين الى الله تعالى ومن نتائج هذه المرتبة التوكل
وهو ان يكل الامور كلها الى الفاعل الحقيقي ويثق بعنايته وجوده وثانيها
مرتبة توحيد الصفات وهو ان يرى كل قدرة مستغرقا في قدرته الشاملة
وكل علم مضمحلا في علمه الكامل بل يرى كل كمال لمعة من عكس كماله كما ان الشمس اذا
تجلت وانتشرت اضواؤها على الاعيان فالذي لا تحقق عليه الحال
وبما يعتقد ان للاعيان مشاركة للشمس في النور لكن المتبصر يعلم ان تلك الانوار
باسرها نور الشمس ظهرت عليها بحسب قابليتها ومناسبتها اياها وهذه
المرتبة اعلى من المرتبة الاولى ومستلزمة لها بل برهانا قاطعا على المرتبة الاولى
فانه اذ ليست ان قدرة وارادة لغيره تعالى فيلزم ان لا موثر في الوجود الا هو
تعالى وثالثها مرتبة توحيد الذات وهناك تمحي الاشارة وتنطمس العبارة
وقد اشار المص اليه بما يليق هذا المختصر ونحن ايضا بما يساعدنا التوفيق
فافعالهم الاختيارية اي فافعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها
لانه لا قدرة للعباد اصلا قال الشيخ في فتوحاته اما العارفون من اهل الله
فلا يرون ان ثم قدرة حادثة اصلا يكون عنها فعل في شيء وشنع عليهم جمهور
حتى اهل السنة فانهم قالوا ان هذا المذهب باطل بالضرورة لانا نفرق
بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم بالضرورة ان الاول
باختياره دون الثاني ولانه لو لم يكن للعبد قدرة اصلا فضلا عن فعل
لم يصح تكليفه ولا يترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله
ولا يصح اسناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه
على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف طال الغلام واسود
لونه والنصوص العقلية تمنع ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون
ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر قال بعض العرفاء في جوابهم نظما فان
قيل فعل العبد مخلوق ربه فقل سره من حيث باشر ظاهرا اذ العبد منه قد بدا
الفعل مفعلا * على نحو جعل الصاع في رحل من يرى عن المشرق ثم الاخذ
صاحبه بلا * تحشم جرم في الحقيقة بل كان بدا منه ذا من غير ان يتفعلا *

يتفعلا وسر له من حيث ايجاد ربنا لهذا الفعل في عبد تخيير تدللا مجازات
فعل الرب ايضا بعقله لانه ذا ظهور للجمال بكلا فبعض ظهوراته جزاء
حكما * وبهذا الترتيب جرت عادة الله الحكيم تفضلا فمن خلق الايمان
فيه بخلقه دخول جنان فيه دخول جنان فيه جازا مفضلا ومن خلق
الكفران فيه مخالفة دخول جازاه عادلا او الفلاسفة من ان جزاء الاعمال ل
لازمة للاعمال لزوم اعراض لامراض لها لكن بعد تنزلها اي تنزل
قدرة الله تعالى الى مرتبتهم اي الى مرتبة العباد وظهورها اي ظهور
القدرة فيهم في العباد بقدرها اي انها قدرتهم وتقييدها اي تقييد
قدرة الله تعالى بحسب استعداداتهم فمن كان في استعداده الطاعة
الايمان فيخلق القدرة فيه الطاعة والايمان ومن كان في استعداده
وعينه الثابتة تقتضي الكفر والعصيان تخلق القدرة فيه الكفر والايمان
ومعنى كونها اي كون الافعال مكسوبة لهم للعباد ان لخصوصيات استعداداتهم
مدخلا في تقييد القدرة المتعلقة بها المؤثر فيها في الافعال لا ان لهم للعباد
تاثيرا فيها في الافعال فهذا معنى اخر للكسب وفيه تخلص عن اشكال الاول
وتحريره ان الاختلاف الظاهر في افعال العباد واعمالهم واخلاقهم لو كان
من عند الله تعالى لوجب ان يكون كلها على نسق واحد بل يكون كلها
طاعة وعبادة وخيرات لا كفرا ومعاصي وشرورا وجوابه ان خلق
قدرة الله تعالى فيهم تابعة لاستعداداتهم واعيانهم الثابتة فلما كان
استعداد ابي لهب وعينه الثابتة مقتضاه لان يموت على الكفر والعصيان
اماته الله عليه ولما كان استعداد ابي ذر وعينه الثابتة مقتضيا لان يموت
على الايمان والطاعة اماته الله تعالى عليهما وقس عليه البواقي وانما جوزي
هذا بالنار وهذا بالجنة لاقتضاء استعدادهما وعينهما الثابتة
ان يكون الاول من اهل النار والثاني من اهل الجنة وفيه بحث من وجهين
اما اولا فلانا ننقل الكلام الى استعداداتهم واعيانهم الثابتة بانها لم
اقتضا اقتضاء والكلام فيما ينتهي بالاخرة الى انها من شمول الذات
ومقتضياتها واما ثانيا فلانه لو كان كذلك لزم الايجاب المحض
وان يكون خلق الاعمال والافعال فيهم تابعة كاستعداداتهم ومقتضياتها

لا انه بمحض مشية الله تعالى قدرته وذهبت الاشاعرة الى ان ذلك
بمحض المشية والارادة من غير ان تقتضي فمشية تقتضي ان يجعل ابي لهب من اهل
النار وكفرا يموت على الكفر فخلقه كافرا واماته عليه ويعذبه في الآخرة بالنار
فعذبه عذابا مخلدا عدلا وصوابا لانه تصرف في ملكه كما يشاء، وذهب
الامامية والمعتزلة الى ان الله تعالى ما خلق الكفر والعصيان في ابي لهب
بل خلقه للايمان ولتعريض الثواب وجعله بحيث يتمكن من تحصيل الايمان و
الطاعة بالقدرة والارادة التي خلقهما تعالى فيه لا انه بمحض سواء اختيار
وارادته السواء ة اثر الكفر على الايمان والمعصية على الطاعة وان
ابا ذر بخلاف ذلك فانه اثر الكفر على الايمان والمعصية على الطاعة
وان ابا ذر بخلاف ذلك فانه اثر باختيار المحمود الطاعة والايمان
واستحق الثواب الدايم والانصاف ان هذا بظواهر الشريعة اقرب
واسلم من طريق الاشعرية ولكن فيه اشكال عظيم وهو ان يكون لغيره تعالى
تأثيرا في وجود بعض الممكنات وهو القبايح وزعمت المعتزلة ان هذا
المحذور اهون من المحاذير اللازمة على مذهبي الاشاعرة والصوفية وذهب
الاشاعرة الى ان المحذور اللازم على مذهبهم اهون من اللازم على مذهب
المعتزلة لان فيه قرع الباب المشاركة للمخلوق مع الحق في خلق بعض الاشياء
وذهبت الصوفية الى انه رجوعه الى استعداداتهم واعيانهم الثابتة
المختلفة ظاهرا اهون مما ذكره الفرقتان الاخريان والحق ان غرض
الكل ليس الا تقديس الحق وتنزيهه عما لا يليق به ولكل وجهة هو موليها
والمناسب بل الواجب بحال العبد الصالح ان يكون اماميا معتزليا
في اقامة الطاعات والعبادات والاجتناب عن المعاصي والسيئات
واشعريا وصوفيا في جلب المنافع الدنيوية وامورها ويفوض فيه
امره الى الله كما قال المولوي المعنوي في المثنوية انبيا در كار دنيا
جبريند کافران در کار عقبی جبريند فان ادركت الجبر الحقيقي فاين لك
التضرع والخضوع والتذلل والخشوع کر ز جبرش الهی تا دیب کو
هش جوی زنجیر جباریت کو وهذا الجبر سلب الصبر عن الفواد بل حل
عقيلة العقل عن اهل العشق والوداد لفظ جبرم رابی صبر کرده و آنکه

وآنکه عاشق نیست حبس صبر کرد اما والله ان الجبر هذا ليس الجبر بل هو
معصية مع الله باي جلال تجلى ومشاهدة وجه الله تعالى فراى جمال
تجلى این معصیت باحق است وجبر نیست این تجلی معنی است این ابر نیست
وهذا التجلي يزيل ظلمة كونك عن وجه شمس شهودك فعرفت انك ليست
انت في الحقيقة وجودك وانكشف عليك انك بالنظر الى كونك
مالك وجود ومقدار فكيف بالقدرة والاختيار قال صاحب
گلشن راز چو بود ت هست یکسر همچو نابود نکویی اختیارت از کجا بود
فمن كان في مقام الشريعة فهو مختار مالك بنفسه في التقوى وان عصى
فله البلوى قال المولى المعنوي في المثنوي اختیار آنرا نکو باشد که او
مالک خود باشد اندر اتقوا واعلم ان تردد بين امرين يدل على
انك مخير بين هذين در تردد مانده ایم اندر دو کار این تردد کی
بود بی اختیار فيكون التردد دليل القدرة والا فلا معنى للفكرة ليس
تردد را ببايد قدرتی ورنه ان خنده بود بر سبلتی الا وان تردد
في انك غدا يفعل كذا او كذا ارشدك الى الاختيار وهداك این که
فردا این کنم یا این کنم این دلیل اختیارست ای صنم وانه الندامة
على ما فاتت من الفرصة دلت على القدرة والاختيار عصمه وانه بشیمانی
خورد زان بدی ومن سلك مسلك الطريقة فهو ينظر الخير كله بيد الله تعالى
والشر من نفسه من حيث المظهرية قال ام الخير في يدك والشر ليس اليك فكن بصير
اذا عينين ينظر بواحدة اخرى ترك قدرك وكسبك عن حسب قدر الله
بل قضا حق است وجهد بنده حق هين مباش اعور چو ابلیس خلق
ولكن مؤديا مع الله في جميع الاحوال فانه تعالى هو المحول من الحال الى
حال قال العارف الشيرازي گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق
ادب کوش وگو گناه منست ومن رجل الى الحقيقة ورأى الكل من الله
وبالله بل ما رأى الموجود حقيقيا سوى الله كان في الحقيقة جبريا فاسع
في نيل هذه الدرجة العليا ليصير سكران من شهود المولى جهد کن تا
جام حق یابی بوی بیخودی وانی اختیار انکه سوی فيكون تلك الراح راحة
لك في كل اوان وصرت معذورا كالسكران فكلما قالت كان قولا

الراح وفي كل ما فعلت كنت في الارتياح بهر جه كوئي كفته مي باشدان
بهر جه روي رفته وي باشدان كو هذا موطن كشف الوجه الاعلى وما سبق
ولكن الله دري الا وان يشرب كاس مشاهدة الملك الوهاب فقال
الا العدل والصواب كي كندان مست جز عدل وصواب كه
ز جام حق جنيد ست او شراب ولما فرغ عن بيان انه لا قدرة
للممكن وان المؤثر في الوجود ليس الا الواجب لذاته اراد ان يشير
الى كيفية تاثيره في الممكنات وكيفية صدورها عنه تعالى فقال في صدور
الكثرة عن الوحدة اي في كيفية صدور هذا العالم العلوي والسفلي
والمجرد والمادي عنه ولم يقل في تاثير الوحدة في الكثرة بل في صدور
الكثرة عن الوحدة تنبيها على ان لا تاثير ههنا ولا تاثر بل انما هو في الحقيقة
انه ظهر الحق سبحانه في صور مختلفة على ما مر مفصلا في شرح الخطبة فتذكر
ولا تغفل فذهبت الاشعرية بل المليون الى جواز استناد اثار متعددة
الى مؤثر واحد بسيط سيظهر عليك انهم لا يجوزون صدور اثار كثيرة
عن واحد حقيقي هو واحد من جميع الوجوه والاعتبارات وما ذكره دليلا
لا يدل عليه اعني قوله وكيف لا يجوزون ذلك وهم والحال ان الاشعرية
قائلون بان جميع الممكنات المتكثرة كثيرة لا يحصى تستند بلا واسطة
الى الله تعالى مع كونه تعالى منزها عن التركيب عند الاشعرية الا انه ليس
منزها عند صفات الحقيقية فضلا عن الاعتبارية ولا شك ان الحكماء يجوزون
صدور الكثرة عن ذات واحد له صفات حقيقية واعتبارية
وجهات كثيرة في الجملة ولا خلاف في هذه المسئلة بين الاشعرية والفلاسفة
بل الخلاف بينهم في انه تعالى هل هو تعالى واحد حقيقي مجرد عن الصفات
الحقيقية او الاعتبارية ام لا فتدبر فيه انه لا يكفي مجرد هذا في المتنازع
فيه كما يظهر عليك من قوله والحكماء منعوا جواز استناد الاثار
المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط الا بتعدد الالة كالنفس الناطقة
يصدر عنه اثار كثيرة بحسب تعدد الته اي الاعضاء والقوى
الحالة فيها في الاعضاء من القوى الظاهرة والباطنة او بتعدد شرط
او قابل كالعقل الفعال اي العقل العاشر المنصرف في هذا العالم

العالم على رايهم فان الحوادث في عالم العنصر لا في عالم الافلاك
مستندة اليه الى العقل الفعال الظاهر ان المراد منه انها مستندة
اليه استنادا المفعول الى الفاعل والمعلول الى العلة وقد عرفت
مرارا ان هذا ليس مذهبهم ان الوجود كله معلول الحق سبحانه وما
عداه شروط والات بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا
واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون له تعدد
لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية كما قالت الاشاعرة القائلون
بالصفات الزائدة على الذات ولا الاعتبارات اي لا بحسب
صفاته الاعتبارية اعني الاضافية والسلبية ولا بحسب الالات
والشرائط والقوابل كالمبدا الاول وفيه بحث لانا لا نم انه تعالى
واحد من حيث الصفات السلبية والاعتبارية فانه قال العلامة
في شرح الاشراق واعلم ان الذي نعنيه من الواجب من الصفات
الحقيقية دون الاضافية والسلبية والاعتبارية اما الاضافية
فهي من جملة المعقولات العرضية التي هي من امهات العوالي ولا يجوز
عليه منها غيرها لانها غير متقررة في ذوات الاشياء ولا تغير بتغيرها
في الذات المضافة شيء يتعلق بفعل وانفعال ومثالها في الواجب
المبدئية العلية والمبدعية واعتبر عدم تغيرها في الذات بتبدل كل على
يمينك الى شمالك وما في محاذاتك الى غير محاذاتك من غير ان يتغير
في ذاتك فلا يحتاج الاضافية وتغيرها الى قبول وتغير في ذات الشيء
المضاف فلا يتم برهان على نفي اتصاف الواجب بالصفات
الحقيقية فيها وما سوى الاضافة من العرضيات العوالي هي الكم والكيف
والحركة اذا اتصف الواجب بشيء منها لزم من اتصافه به شيء من المحالات
المذكورة فله صفات اضافية وانما يصح عليه نفس الاضافة لا التي
يلزمها الاضافة كصفة ما هي حقيقية هي في نفسها كيفية او نحوها ويعرض
لتلك الصفة الحقيقية اضافة الى امر اخر كما عرفت من عروض الاضافة
للمقولات كلها فان الصفة الحقيقية لا يجوز على الواجب سواء لزمتها
الاضافة ام لا اذ على التقديرين يلزم ما ذكرنا في البرهان من المحالات

واما الصفات السلبية والاعتبارية كالقدسية والفردية والوحدة والشيئية والحقيقة فان هذه كلها اما سلوب لعوارض كالقدسية واما سلوب لقيمة كالفردية والاحدية واما اعتبارات لا وجود لها في الاعيان ككونه تعالى شيئا وحقيقة كما عرفت فهي في حكم الامور السلبية في كونها لا تخل بوحدانيته تعالى فمثل هذه الصفات يجوز عليه بل يجب له هذا كلامه ولا يخفى انه اذا كان كذلك فلا يصح قوله ولا الاعتبارية وقد صرح بثبوت الصفات الاعتبارية له تعالى في غير شرح الاشراق كما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى ويمكن ان يجاب عنه بما ذكره ايضا في شرح الاشراق متصلا بذلك ومما يجب ان يعلم ويحقق انه لا يجوز للواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدائية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما والسلوب كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهي سلب الامكان فانه يدخل تحت سلب الجسمية والعرضية كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه ان كانت السلوب لا تكثير على كل حال وهذا انما استفدته من المص في غير هذا الكتاب ولم اجده في كلام غيره ولا يخفى عليك انه يدفع الشبهة الا ان يقال ففيه اعتبارات مختلفة من حيث الصفة السلبية الواحدة والاضافية الواحدة ففيه تعدد في الجملة من حيث الصفات الاعتبارية فتامل فلا يجوز ان يستند اليه الى المبدا الاول الذي هو الواحد من جميع الجهات الا اثر واحد في شرح الاشراق الواحد الحقيقي وهو الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه من حيث هو كذلك اكثر من معلول وان جاز صدور اكثر من ذلك باعتبارات وشرايط مختلفة مثل تعدد الالات والقوابل وما يجري مجراها وهذا الحكم من الوضوح يكفي فيه مجرد التنبيه وانما يتوقف فيه من تغفل عن معنى الواحد الحقيقي قيل وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب لذاته وجوازه في الفاعل المختار وكلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في المبدا الاول موجب او مختار والحق انه الفاعل

الفاعل المختار اذ التعدد ارادته اي تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون مكانا خارجا عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فانه تصور انه لا يكون فيه تعدد بوجه ما كان واختلاف فيه وتنازعا فيه ايضا وبنوا اي الحكماء على ذلك اي على انه لا يجوز ان يستند اليه تعالى الا اثر واحد كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم اي مذهب الحكماء على ما سياتي بيان ذلك ان شاء الله تعالى هكذا هو المشهور والحق ان مذهب الحكماء ان الموجودات كلها معلولات الاول والمؤثر في الوجود على الاطلاق ليس الا الاول الحق تعالى وما عداه شروط والات ومعدات والحكماء والاشعرية متفقون على ان لا مؤثر في الوجود الا الله والفرق والخلاف بينهم ليس الا في ان الواجب تعالى موجد لجميع الاشياء بلا توقف لتاثيره فيها على شرط وآلة ومعد عند الاشعرية ويتوقف تاثيره تعالى في بعض الممكنات بشرط انه تعرض على اي على ما سبق من الخلاف بين الاشعرية والحكماء فيه فقال ولا يلتبس عليك اي الزكي المتدرب الواقف على مذهب الاشعري ان الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته تعالى قائمة بها وقد عرفت ان هذا مذهب بعضهم فان المحققين منهم ومشايخهم ذهبوا الى ما ذهب اليه الحكماء والصوفية من ان صفاته تعالى عين ذاته كما مر مفصلا لم يكن هو تعالى بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته تعالى الحقيقية ولا الاعتبارية فلا يندرج الواجب تعالى على رايهم اي الاشاعرة في هذه القاعدة فلا يظهر التنازع بينهم وبين الحكماء في هذه القاعدة بل النزاع بينهم في مسئلة اخرى وهي انه تعالى هل هو واحد حقيقي من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه تعدد اصلا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية او ليس تعالى واحدا حقيقيا من جميع الجهات كما مر فلو اتفقت الاشاعرة مع الحكماء في انه له تعالى صفات حقيقية او اعتبارية لجوزوا صدور الممكنات الكثيرة منه تعالى والقائل ان يقول انما يعلم من مذاق الاشعري في عدم توقف تاثيره تعالى في الممكنات على شرطه والته ومعد ان مذهبهم انه تعالى لو كان واحدا من جميع

من جميع الصفات والاعتبارات كما ذكره الحكماء لجاز ان يؤثر في جميع الممكنات وان يصدر عنه الاثار المتقدمة الكثيرة وان كان واحدا من جميع الجهات فالنزاع بينهم في هذه المسئلة متحقق وان لم يتبرح الواجب تعالى من هذه القاعدة بل الجواب عنه والتحقيق ان النزاع في ان الواحد الحقيقي وهو الله تعالى على ما هو له في نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسليم كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر عنه متعدد ام لا فالاشاعرة بل المتكلمون قالوا انه يجوز ان يصدر عنه متعدد والجزئية المتعددة الاعتبارية من حيث الصفات السلبية والاضافية والحكماء قالوا لا يجوز ان يصدر عنه متعدد وعلى ما يأتي مفصلا ان شاء الله تعالى بعد ذلك هذه القاعدة على مذهب الاشاعرة ولكل من الفريقين الاشعرية والحكماء دلائل قطعية واقناعية على ما ذهب اليه كل من الفريقين وقوادح فيما ذهب اليه من مخالفته اما دلائل الاشعرية وسائر المتكلمين سوى المعتزلة على جواز صدور الكثيرة عن الواحد من جميع الجهات فمنها اقامة البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب تعالى واحتج الحكماء على عدم الجواز بوجوه منها انه لا شك ان العلة الموجدة يجب يجب ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست انها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاءها المعلول معين تاولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها ففي كل صدور لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية ليست مع غيره والمراد بالمصدرية هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي هو يتعقل بين الصادر ومصدوره لانه متاخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل فان فرض صدور اخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع شي من المعلولين خصوصية ليس مع غيره فلا يكون لشي منها فاذا تعدد المعلول فلا بد من مغايرة في ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليتان وح لا يكون

لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاعتنائهم بمعنى الوحدة الحقيقية واجيب عنه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور مصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض وليس يسلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذاك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل ارادة تعدد وتعلقاتها فجاز ان يصدر عنه عن هذه الحيثيات امور كثيرة لا يقدح ذلك عندي في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته ورد بان السلوب والاضافات لا يعقل الا بعد ثبوت الغير ولو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض عليه بان تعلقاتها انما يتوقف تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور واجيب بان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير لضرورة اقتضاء المسلوب مسلوبا والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باسنادها وثبوته اليها لزوم الدور ورد بان سلب الشي عن الشي لا يتوقف على تحقق الشي من الطرفين واما الاضافة بين الشيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما واقول فيه بحث لانا لا نم ان الاضافة بين الشيئين لا يتصور تحققها الا بعد تحققهما فانه لو صح ذلك لا جاز العلم بالمعدومات مع القول بان العلم اضافة مع انهم صرحوا بجوازها خصوصا في شرح المواقف في بحث العلم بل الاضافة بين الشيئين يتوقف على تمايزهما وقيل نحو يقول اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من الالفاظ المعبر عنه فلا نزاع في قوته من الوضوح بل كونه في غاية الوضوح لانه اذا اعتبرت الوحدة المجردة التي لا يكون فيها وكا معها تعدد بوجه من الوجوه ولو تعدد القابل لم يتصور صدور متعددة وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكما لغوا غير فائدة اصلا اذ لا يصدق الواحد بهذا المعنى على شيء من الاشياء لا في الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض كسائر الكليات المفروضة فانه فائدة

في معرفة حكم وانما كثرت مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي وهو الله تعالى
على ما هو عليه في نفس الامر من احواله لعد التنزل وتسليم كونه موجبا الذات وانه
ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر عنه متعدد ام لا لكن نقول الجهات
التي اثبتوها ولان له ذاتا ووجودا ووجوب وجود وكيف صار هذا
في المعلول الاول جهات لتعدد الفاعلية ولم يصر هذا فان قيل وجود المبدا
الاول عين ذاته وكذا وجوبه دون وجود المعلول الاول ووجوبه
فحصلت الجهات هنا ولم يحصل ثمة قلنا مرادنا الوجود العام المشترك ولا نزاع
لهم في انه زائد في كل الموجودات ولا في ان الوجوب امر اعتباري لا يصح
عينها ذات الواجب وانما نزاعهم في وجوده الخاص وليس الكلام هنا
فيه ورد هذا بان بعض المتاخرين من الفلاسفة ذهب الى ان الحيثيات الاعتبارية
لا يجوز ان يكون منشا لصدور الكثرة بل لا بد من امور موجودة بها يصدر
عن المبدا الواحد كثرة موجودة فلا يصلح الوجود المطلق والسلوب والاضافات
لان يكون منشا لصدور المعلول واما الامكان والوجود والوجوب
التي اعتبرت جهات في صدور الكثرة فالمراد منها تعلقها لا انفسها وتعقل
تلك الاشيا امور موجودة فالمعلول الاول يتعدد من وجوده ووجوبه
وامكانه فيصدر عنه من حيث هو معلول وباعتبار الجهات الاربعة معلول
اخر بعددها فيحصل هناك كثرة فليفهم واحتجت الاشاعرة على الجواز بالجوهرية
فانه مع كونها حقيقة واحدة بسيطة علة للتحيز في حيز ولقبول الاعراض ايضا
فالتحيز وقبول الاعراض بسيطة واحد حقيقي لازم لا يقال احدهما وهو
قبول الاعراض اثر الجوهر باعتبار الحال فيه وهو العرض والاخر و
هو التحيز اثر له باعتبار الحيز الذي يتمكن فيه فقد تعدد وهنا الشرط
لانا نقول ليس كلامنا في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا في حيز
بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم بل الكلام
قابلية لهما وهو اي كونه قابلا لهما من عوارض ذاته المعللة بها والحق انه
لا يتم هذا الاستدلال الا ببيان بساطة العلة التي هي الجوهرية
ولا يمكن اخذه الزاميا لان الجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل عندهم
للتحيز وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولا وجود

ولا وجود عندهم للجوهر الفرد وبيان كون الامرين اي القابلين المتباينين
هما الاثران وجوديين وقيل ويمكن اخذه الزاميا لانها ليست
والاضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكما وبيان
انتفاء تعدد الالة والشرط في صدور القابلين عن الجوهرية وهو مشكل
والظاهر ان الحق هو ما ذهب اليه الحكما من امتناع صدور الكثرة عن
الواحدة الحقيقية فيه بحث لانا لا نسلم ان الحق ما ذهب اليه الحكما من
الامتناع كيف ولا دليل لهم عليه سالم عن البحث ولا هو بديهي فمن اين
ظهر له انه الحق فان العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لا لذاته
ولا لغيره فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان وقد ظهر حال اقوى براهينهم و
ولهذا وافقهم الصوفية المحققون في ذلك اي في امتناع صدور الكثرة
عن الواحد الحقيقي وفيه تامل لان مثل هذا لا يصلح دليلا في اليقينيات
لاحتمال خطاهم فان الخطا في الكشف جائز كما ان الخطا في الفكر جائز كما
تقرر في بيان الحاجة الى المنطق لكن خالفوهم اي خالف الصوفية الحكما في
كون المبدا الاول كذلك اي واحدا من جميع الجهات بحيث لا تعدد
لا بحسب الصفات الحقيقية ولا الاعتبارية فانهم اي الصوفية يثبتون له
تعالى صفات ونسب متغايرة عقلا لا خارجا كما سبق وفيه ان الاشاعرة
ايضا خالفوهم في كون المبدا الاول كذلك كما هو الظاهر مما مر فمن اين
فظهر عليه ان الاشاعرة والصوفية متفقان في كون المبدا الاول كذلك
فيجوز عند الصوفية ان يصدر عنه من المبدا الاول باعتبار كونه مبدا
للعالم كثرة من حيث كثرة صفاته العقلية واعتباراته واما من حيث وحدته
الذاتية فلا يصدر عنه الا امر واحد من تلك الصفات والاعتبارات من حيث
انه واحد من تلك الاعتبارات ليس موجودا في الخارج لانه اعتباري محض
ولكلامنا في الاثر الموجود في الخارج وايضا لا معنى لصدوره عنه تعالى لانه
عينه تعالى حقيقة وبواسطة اي بواسطة امر واحد منها يلحقه ساير الاعتبارات
اي باقيها وبواسطة كثرة الاعتبارات يصدر عنه كثرة وجودية حقيقية
والصوفية يوافقون الحكما في امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي و
يخالفونهم في تجويز صدور الكثرة الوجودية اي الموجودة في الخارج عن المبدا

الاول وفيه بحث لانك قد عرفت ان الحكماء كلهم من المشائين والاشراقيين
على ان لا موثر فى الوجود الا الواجب لذاته وان الكل معلول به بواسطة
الشروط والالات والحكماء ايضا ذهبوا الى تجويز صدور الكثرة
الوجودية المتكلمين فى تجويز عن المبداء الاول من حيث كثرة الشروط
والالات لوافقوا اى الصوفية المتكلمين فى تجويز صدور الكثرة الوجودية
عن المبداء الاول فيه تامل لان الصوفية انما يجوزون صدور الكثرة بواسطة
صفاته واعتباراته والظاهر من مذهب الاشعرية من المتكلمين انه يجوز صدور
الكثرة عنه تعالى ابتداء بلا واسطة صفاته واعتباراته وشروط والالات
ومعد من مخالفون لهم اى يخالفون الصوفية المتكلمين فى تجويز صدور
الكثرة عن الواحد الحقيقى فان المتكلمين يجوزونه والصوفية يحكمون بامتناعه
ولما كان المتكلمين من المعتزلة كانهم متفقون مع الحكماء فى امتناع صدور
الكثرة عن الواحد الحقيقى من جميع الجهات على ما ذكر فى شرح الصحايف يجوزون
استناد الاثار الكثيرة الى الواحد الحقيقى ابتداء بلا واسطة الاعتبارات
والصفات او بواسطتها لا حاجة لهم للمتكلمين الى تدقيق النظر فى صدور الكثرة
عنه فيه تامل لانه يجوز ان يكون لهم حاجة فى كيفية صدور الكثرة عنه تعالى الى
تدقيق النظر من جهة اخرى فالمقصد نفى حاجة عنهم اليه من هذه الحيثية فحسب
قال الامام الرازى وجود العالم بقدرة الله تعالى لا بالتكوين وقال
الاشعرية وجود العالم بخطاب كن وعند الحنفية وجود العالم بايجاد الله تعالى
والقدرة بشرايطه وخطاب كن كناية عن سرعة الايجاد وتعالى الله عن اللغو
والعبث فى الخطاب الحقيقى للمعدوم لا يجوز وقال شمس الائمة السرخسى المراد
وجود العالم بايجاد الله تعالى وخطاب كن لا الايجاد للمعدومات الحقيقية
لاظهار كمال قدرته وانه نسبة الهية عند ايجاد كل ممكن عندهم بخلاف
الحكماء والصوفية فان لهم حاجة الى تدقيق النظر فى صدور الكثرة عنه تعالى
فالحكماء يجوزون ان يصدر عن الواحد اذا لم يكن واحدا حقيقيا من جميع
الوجوه والاعتبارات اشياء كثيرة باعتبارات مختلفة كما ان الواحد
له التنصيف باعتبار الاثنين والتثليث باعتبار الثلاثة معه وعدم الانقسام
وحدته لا غير وفى ذكر ذلك ههنا تامل لانه قد علم ذلك من تحرير محل النزاع

النزاع وتقرير اصل المسئلة فصل ارشادة الى انه يجوز ان يصدر عن العقل الاول
اشياء كثيرة باعتبارات مختلفة ودفعا لاعتراض المتكلمين عليهم كما يأتى بعد
ذلك ان شاء الله تعالى او لانه تمهيد لقوله ولما كان المبداء الاول عندهم
عند الحكماء واحدا من كل الوجوه فيه بحث لانا لا نسلم ذلك فان فيه تعالى
على مذهب الحكماء سلوب واضافات كثيرة على ما نقلنا عن شرح الاشراق
قال الشيخ فى تعليقاته ولا صفات الا اضافات فلا بد ان يكون موجوده
له تعالى اذ الموجودات كلها منه وهو معها او متقدم عليها على اعتبارين
مختلفين المعية هو نفس الاضافة والتقدم نفس العلية وهذه الوجودات
اضافات وايضا له تعالى صفات عدمية كالوحدة فان معناها انه موجود
لا شريك له او لا جزء له فاذا قيل ازلى اى لا اول لوجوده فانه يسلب
عنه الحدوث او وجودا مستعلقا بالزمان وهذه السلوب والاضافات لا يتكثر
بها الذات فان الاضافة معنى عقلى لا وجود له فى ذات الشئ والنفى و
السلب معان عدمية بل رفع الصفات عن الشئ فواجب الوجود لذاته اما
ان يكون لوازم له فلا يتكثر بها على ما ذكرنا واما ان يكون عارضة له من خارج
وذلك اما معنى اضافى واما معنى عدمى فلا يتكثر بهما انتهى كلامه وهو
صريح فى انه تعالى لا يكون واحدا عندهم من كل الوجوه وفيه اضافات مختلفة
وسلوب متنوعة وقد جوز الحكماء ان يصدر عن الواحد اشياء كثيرة
باعتبارات مختلفة ولا شك ان فيه اعتبارات مختلفة على مذهبهم فلا حاجة
الى تدقيق النظر فى صدور الكثرة عنه اللهم الا ان يقال بما نقلناه عن الشيخ
المقتول عن شرح الاشراق آخر من نفى الاضافات المختلفة والسلوب
المتنوعة عنه تعالى وذلك لا يحسم مادة الاشكال لان الشيخ الفلاسفة
قايل بثبوت تلك الاضافات والسلوب له تعالى فتامل كان من فهم
الوجه فى صدور الكثرة منه تعالى محتاجا الى لطف قريحة لانه قال المتكلمون
انه لو لم يصدر عن الواحد الا واحد لزم ان لا توجد شيئان الا وان يكون
احدهما علة للاخر اما بواسطة او بغير وسط لانه يصدر عنه تعالى ذلك
واحد وعن ذلك الواحد واحد آخر وعلى هذا الى آخر الموجودات وذلك
بط ضرورة اذ يعلم ضرورة ان زيد ليس علة لعمرو وبالعكس وكذا فى غير

ذلك واجيب عنه تارة بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول
مع وحدة كثرة بحسب الجهات والاعتبارات وفيه كثرة بحسبها
كما سياتي بعد ذلك ويتعرض له ايضا لما يرد عليه من الاسولة وثانيا
بما اجاب عنه نصير الحق والدين محمد الطوسي وكتب فيه رسالة مشتملة على عدة
اوراق حاصلها ما اشار اليه المص بقوله فمور ووجه الممكن فيه في صدور
الكثرة منه تعالى وانما قال الممكن لانه يمكن ان يكون صدور الكثرة منه
بوجه اخر ذكروها ولان الوجه المشهور فيه الذي ذكره الحكماء يخالف لذلك
وهو اي الوجه الممكن ان نفرض الواحد الاول والصادر عنه ب وهو ا ب
في المرتبة الثانية فلا اي الواحد الاول بتوسط ب اثر وليكن هذا الاثر ج
ولب وحده اثر وليكن د وهما في المرتبة الثالثة ثم يكون لا مع ج اثر وليكن
ه ولا ب مع ج اثر وليكن ز ولا مع د اثر وليكن ح ولا ب مع د اثر
وليكن ط ولب مع ج اثر وليكن ي ولب مع د اثر وليكن ك ولج وحده
اثر وليكن ل والف وحده اثر وليكن م ولج ود معا اثر وليكن ن ولا ج د اثر
وليكن س ومن ب ج د اثر وليكن ع ومن ا ب ج د اثر وليكن ف في المرتبة
الاول المرتبة الثانية المرتبة الثالثة من ا ب ه د ومن ب المرتبة ا ومن ج
ا ر من ا ع من ا د ا ط من ا ب د اك من ب ذ ال من ج ا م د ا ن من ح ا س من
ا ح و ع من ب ج د ا ف من ا ب ج وهذه اثنا عشرة وهي المرتبة الرابعة
وان اعتبر بالا اسافل بالنظر الى الاعالي سلاب بالنظر الى ا و ح بالنظر الى
ا والى ب واليهما وكذلك من د ب بالنظر الى ا والى ب والى كليهما وعلى
هذا القياس فيما دونها صارت الاثار والاعتبارات اكثر من ذلك
فان تعدينا هذه المراتب الى الخامسة والسادسة وما بعدها صارت
الاثار والاعتبارات بلا نهاية ويمكن ان يكون الاول باعتبار
كل واحد منها من الاثار والاعتبارات اي من المبداء الاول هذه الاعتبارات
لان هذه الاعتبارات نفسها لانها لا تصلح ان يكون عللا فاعلية لموجودات
خارجية كما يتسع به المص لكنه تسامح في العبارة اعتمادا على الظهور فعل
واثر فيصدر عن هذه الاعتبارات موجودات لا نهاية لها غير متعلقة بعضها
ببعض مع انه لا يلزم كون كل من الشيئين علة الاخر واعلم انه يمكن ان يقال ان هذا

ان هذا الوجه حسن بما قالوا الا انه يدفع هذا الوجه الممكن ما اعترض عليهم بانه يتجه
وجوه الفساد في هذا القول اعني قولهم ان الصادر عنه تعالى ليس الا العقل
الاول الى آخر ما قالوا اما اوله انه يلزم منه ان يكون رتبة واجب الوجود في الجود
دون من رتبة العقول فانه اذا كان لم يصدر عن واجب الوجود الا عقل واحد
وصدر عن كل عقل سوى الاخير فايقا في الجود على واجب الوجود ويفيض ذلك في نفسه
عنه ولا يخفى شرف الفلك في فضائله وفوائده فيكون الجود به زيادة شرف وثانيا
واما العقل الاخير فانه مع وجود هيولى العناصر وصورها عندهم واهب صور
الكائنات ونفوس البشر وهو المستجيب لدعوات الناس والقاضي لحوائجهم ومنهم
يتقيد علم كل عالم ومنه ينتصف المظلوم من كل ظالم بل يصدر عنه كل خير في هذا العالم
وواجب الوجود معطل عن العقل والجود عاطلا وبما يحدث في هذا العالم من خير
والشر غافلا وذلك الدفع ظاهر في قوله ويمكن ان يكون الاول باعتبار كل واحد
منها فعل واثر وان لم يحسم مادة الشبهة بالكلية واعلم انه قال في شرح
الصحائف معترضا على هذا الوجه الممكن وفيه نظر لانه لو صدر عنه واحد ثم يصدر
مع ذلك الواحد واحد آخر فيكون له تاثير في الاول بلا شرط وفي الثاني
بشرط الاول فكونه مصدرا للاول بلا شرط غير كونه مصدرا للثاني بالشرطية
ويلزم اما التركيب او التسمية كما ذكره فعلم ان هذا الجواب لا يناسب
اصلهم في انهم ذهبوا اخلاف ذلك لانهم قالوا صدر عن الواجب العقل
الاول ومنه عقل ونفس وذلك الى العقول العشرة كما تقرر في مظانه
وقالوا انه صدر عن الواجب والعقل الاول شيء آخر لعلمهم انما احترزوا عنه
هذا السؤال لا يلزمهم ما ذكرنا الآن بل يمكن ان يجاب عنه هذا اعني اصل الشبهة بما يناسب
اصلهم وهو ان يقال انما يلزم ان يكون احد الشيئين علة للاخر ان لو كان
كل موجود واحدا من جميع الوجوه وليس كذلك فان مصدرية عن الواجب
او غيره او غير الواجب فلا بد من وجود صادر عن الواجب وعن ماهية
يقبل ذلك الوجود عن الواجب وغير الواجب ومن امكانه لا معلول
الشيء لا بد وان يكون ممكنا او ح لا يجب صدور الواحد عنه بل جاز ان
يصدر عنه بكل جهة شيء آخر وح لا يلزم ان يكون كل موجودين فرضا في سلسلة واحدة
احدهما علة للاخر والى هذا الجواب اشار المص بقوله قالوا في كيفية صدور

الكثرة عن الواحد من جميع الوجوه ويكون في العقل الاول بعد صدوره عن المبدأ
الواحد اربع اعتبارات فيه تامل لانه قال الشيخ في تعليقاته ولا كثرة في
العقل الاول الا الثلث المذكور فيه وهو امكانه بذاته ووجوبه بالاول
وانه يعقل الاول فهذه هي علة الكثرة والامكان ووجود الكثرة فيها اذ لا
كثرة ههنا غير هذه اللوازم المذكورة هذا كلامه وهو صريح في حصرها في الثلثة
وقال في شرح المقاصد في العقل الاول بحسب الاعتبارات المختلفة امور ستة
الوجوب بالغير والامكان بالذات والاربعة التي ذكرها المص بقوله احدها
وجوده وحصوله من الاول بناء على ما ذهب اليه المشائون من الفلاسفة من ان اثر
الفاعل هو الوجود فقط ليكون الصادر عن الواحد من جميع الوجوه واحدا ولان
الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل عندهم وفيه بحث مشهور فان الحق
ان الماهيات مجعولة بجعل الجاعل وايضا ليس نفس الوجود اثر الفاعل لانه امر
اعتباري ليس له تحقق في الخارج ولهذا اتصافه بالوجود يستند الى المؤثر
واثره على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى
انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه
امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وماهيته وهي له من ذاته لان
الماهيات غير مجعولة بجعل الجاعل والحق انها مجعولة كما ذهب اليه المحققون
من المتكلمين والاشراقيون من الفلاسفة وعلمه بالاول وهو له بالنظر
الى الاول لا اخفاء في انا اذا قلنا ان علم العقول بالاشياء بارتسام صورها
فيه كما ذهب اليه كثير من المحققين كان علمه من الموجودات الخارجية بذاته كما
في العلم الحصولي الارتسامي فانه كيفية قائمة بالنفس موجودة في الخارج
كما صرح بجوابه ولا شك انه لا يمكن ان يقال ان العقل الاول موجود
هو في نفسه صور الاشياء وعلمه بها كيف وقد صرح الشيخ في تعليقاته
بان علم العقل من الواجب تعالى حيث قال وانما قيل انه بالقوة من وجه و
بالفعل من وجه لانه بالقياس الى الاول عاقلة لان الاول يفيدها العقل
والعلم كما انه يفيدها الوجود ومتعلق علمها به فهي بالعقل الاول وهذا الوجه
ومن جهة اعتبار ذواتها يكون فيه بالقوة لان علمها اليها بذاتها كما ان
وجودها بالقياس اليها من ذواتها هذا كلامه ويلزم منه اشكال قوي على الحكماء لانه يلزم

115

يلزم ح ان يصدر عن الواحد من جميع الوجوه اكثر من واحد وما قال الاستاد
الدواني انهم تحاشوا عن القول بان صفات العقل الاول كعلمه صادر عن المبدأ
حتى يكون الصادر منه واحد الا يجدي نفعا لانهم صرحوا بخلافه كما نقلناه
عن شيخ الفلاسفة ورايهم وعلمه بذاته وهو له بالنظر الى نفسه بل هو عين
ذاته كما في علم نفوسنا بانفسها فهو تابع لنفسه فانها ان كانت مجعولة بجعل
الجاعل فعلمه كذلك والا فلا ولم يذكر المص مكانه وهو له من ذاته بلا شبهة
مع الشيخ وغيره من المحققين ذكروه وقال بعض الفضلاء المتاخرين واعلم
ان كلامهم في هذا المقام مضطرب وهكذا يكون كل ما ليس مستند الحاصل
موقوف به فتارة يجعلون العقل الاول ذا جهات اربع وتارة ذا
جهات ثلث مع اختلاف في تعيينها وتارة ذا جهات ست وتارة
ذا جهتين والصادر عنه اثنان مع اختلافهم فيهما فمنهم من قال انهما وجوده
وامكانه ومنهم من قال هما تعقله ووجوده ومنهم من قال هما تعقله
وامكانه وهكذا كل القول الى العاشرة ولا يخفى على الفطن ضبطهم في كل ذلك
ويمكن ان يجاب عنه بان الاضطراب في كلامهم ههنا وانه لا يضرهم
هذا الاضطراب الظاهر لان الحق ان غرضهم من هذا السبيل الا الاشارات
الكثيرة فيه لبيان جواز صدور الكثرة عنه فلهذا تسامحوا في تعدادها قال
في شرح حكمة العين والحق هذا وقال في شرح المقاصد ولم يقطعوا بان
حيثيات كل عقل منحصرة في الثلث او الاربع فلا يمتنع ان هذه الاعتبارات
في العقل الاول انما جعلت مثلا والموجبات وتمهيد الكيفية صدور
الكثرة عن الواحد ليندفع بذلك ما يورد على مذهبهم من ان كل شيئين لا بد
ان يكون احدهما علة للاخر كما مر فان قوى البشرية لا تفي بمعرفة تفاصيل
الوجود لا بطريق الارتقاء النزول من المبدأ الاول تعالى وتقدس الى معلولاته
ولا بطريق الارتقاء من المعلولات اليه كيف وهم في عالم الغربة منغمسون
في العلايق البدنية ومشغولون بشواغل القوى الجسمانية فلا تخليص لهم
الى شروق الانوار الالهية ولو فرض من وفق التجرد عنها والتوجه اليها
فلا شك ان حظه او فرض نصيب صاحبه مجرد البحث والبرهان لكنه
لا يصل الى اسرار الملكوت ودقائق الجبروت بل لا يعلم ذلك الا الله

والملائكة المقربون ولكن ههنا بحث آخر قال المحقق الطوسي في بعض اسولته لها عن
بعضهم ان كان سبب صدور الكثرة عن العلة الواحدة الاولى كثرة في ذات المعلول
الاول كالوجوب والامكان والتعقل على ما قيل فمن اين جاءت تلك الكثرة
انها صدرت عن العلة الاولى فلا يخ اما ان صدرت معا او على ترتيب فان
صدرت معا لم يكن سبب صدورها سبب صدور الكثرة عن العلة الاولى كثرة
في ذات المعلول الاول وان صدرت على ترتيب لم يكن المعلول الاول معلولا اولا
وان لم يصدر عن العلة الاولى فمن الجائز ان يحصل كثرة من غير استناد الى العلة الاولى او
كلها باطل فما وجه التفصي عن هذه المضائق انتهى كلامه ولم يجد جوابا ممن قبلهم فان كون
تلك الكثرة كلها اعتبارية او بعضها لا يجدي نفعا لانه لا بد لها على كل حال
من علة وسبب بلا خلاف او بعضها لا يجدي نفعا لانه لا بد لها على كل حال من
علة وسبب بلا خلاف من العقلاء فصدر عنه عن العقل بهذه الاعتبارات
الاربعة او الستة او الثلاثة على اختلاف عباراتهم فيها صورة ذلك وملائمة عقل
ونفس في المواقف فباعتبار وجوده يصدر عنه عقل وباعتبار وجوبه بالغير
يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاول اسناد الاشرف
والاحسن الى الاحسن فانه اقوى واختلف في كذلك يصدر من العقل الثاني
عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثاني وهكذا الى العقل العاشر وفي حاشية
شرح العين جعلوا الماهية علة للنفس دون الامكان لان الامكان عارض للماهية
فهي اشرف والنفس اشرف من الفلك لانها مجردة فان قيل النفس الفلكية التي هي معلولة
للاعتبارات الثلث هو القوة الجسمانية على راي المشائين لا المجردة فانهم ما اثبتوا
للافلاك نفوسا مجردة بل انما اثبتها الشيخ على ما يلوح من الاشارات قلنا نعم لكن
الظاهر انه في ذلك متبع الشيخ انما اوردوا الى الحكماء ذلك بطريق المثال لتوقيف
على كيفية صدور الاثار الكثيرة بسبب الاعتبارات الكثيرة مع القول بان الواحد
لا يصدر عنه باعتبار واحد الا واحدا الا على وجه انه لا يمكن ان يكون ما هو في نفس الامر
على خلاف ذلك اشارة الى جواب سوال مقدر بل الى اجوبة اسولة مقدرة
تقرير الاول ان للقائل ان يقول لا نم ما ذكرتم من اشتمال واحد من السبعة على الكثرة
اما وجوب كون ذلك الواحد هو الصادر الاول فغير لازم على انه ما فلان الكواكب
الثابتة او افلاكها من الكواكب يدل على انه يمتنع ان يكون صدورها عن عقل هو ثاني

ثاني العقول وثالثها ورابعها لا يعرف فيه من الحيثيات ما يفي بهذه الكثرة او تقرير السوال
الثاني ما مر انه يلزم مما ذكرتم مما ذكروا ان يكون الحق تعالى اقصر رتبة وادون
في الوجود من رتبة العقول على ما مر فاجاب عنه بان هذه الاعتبارات والعقل
انما جعلت مثالا وانموذجا وتمهيدا لكيفية صدور الكثرة عن الواحد ليندفع
بذلك ما يورد على مذهبهم من ان كل شيئين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر
كما مر مرارا ولم يدعوا انهم واقفون على كيفية صدور سائر الموجودات
الكثيرة عن الحق تعالى وان صدورها عنه تعالى بهذه الكيفية ليلزم عليهم ما ذكر
في الاسولة وانما لم يدعوا ذلك لان قوى البشرية لا تفي بمعرفة تفاصيل
الوجود لا بطريق النزول من المبداء الاول تعالى وتقدس الى معلولاته ولا
بطريق الارتفاع من المعلولات اليه كيف وهم في عالم الغربة منغمسون
في العلايق البدنية ومشغولون بشواغل القوى الجسمانية فلا يخلص سرهم
الى شروق الانوار الالهية ولو فرض من وفق للتجرد عنها والتوجه اليها
فلا شك ان حظه اوفى من نصيب صاحب مجرد البحث والبرهان لكنه ايضا
لا يصل الى اسرار الملكوت ودقائق الجبروت بل لا يعلم ذلك الا
الله والملائكة المقربون وقال في شرح التلويحات مقصد الحكماء صدور
الكثرة عن الواحد لا على وجه الجزم والقطع وعدم الاحتمال هذا ولكن الجواب
انه يرد عليهم هذه الايرادات لان مقصد الموجودات ان هذا الوجه
غير محتمل لما يلزم منه ذلك لو صح فان المعترض ايضا الايراد على سبيل
الاحتمال وقد اعترض الامام عليهم بان هذه الكثرة الحاصلة في المعلول
الاول اما ان يكون امورا وجودية او اعتبارية لا وجود لها في الخارج
فعلى الاول يلزم ان يكون الصادر عن المبداء الاول اكثر من واحد لانها
ليست واجبة لذاتها ولا صادرة عن المعلول الاول والا لم يكن في الرتبة
الاولى وعلى الثاني لم يجز ان يكون للاعتبارات مدخل في الوجود فلا
يصدر عن المعلول امور متكثرة بهذه وان جاز ففي المبداء الاول كثرة اعتبارية
ايضا فليصدر عنه اشياء كثيرة بحسب الجهات الاعتبارية واجيب
منها بان الاعتبارية المتعلقة بذات الواجب انما هي امور اضافية
وسلبية معينة الى الغير في مرتبة ايجاد المعلول لا غير اصلا لا ذهنا ولا خارجا

فليس في هذه المرتبة سلوب و اضافات فلا يمكن ان يصدر عنها بحسبها شيء فان
قلت بعد وجود المعلول الاول فللواجب بالنسبة اليه اضافة او سلب
فليصدر عنه الثاني بهذه الجهة قلت فللاول مدخل في وجود الثاني وهو
الظاهر فان الحق على ما ذكره افضل المحققين ان المبداء الفاعل للكل هو
الواجب و ما عداه شرائط للتاثير على مذهبهم وان كان بعضهم قد تامل
فيه كذا في شرح حاشية شرح العين وفيه بحث لان السلوب والاضافات
يتوقف على تعقلها لا على ثبوتها والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله
فلا دور واجيب لان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات
في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلوب مسلوبا و
الاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستنادها وثبوتها اليها للزوم الدور وفيه
بحث لانا لا نم ان صحة الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر
موقوف على ثبوت الغير بل انما يتوقف على تعقلها ولهذا قال المحقق
في شرح الاشارات شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا
المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية
والعالية الى الواجب تعالى والواجب ان ينسب الكل الى المبداء الاول
ويجعل المراتب شروطا معدة للافاضة وهذه مواخذة تشبه المواخذات
اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود
معلول له على الاطلاق وان تسامحوا في مقالتهم لم يكن منافيا لما اصلوه
وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار في تحصيل ان سالكت الحق فلا يصح
ان يكون علة الوجود الا ما هو بري من كل وجه عن معنى بالقوة وهذا موضعه
الاول لا غير وقال في الهياكل ان النور القوي لا يمكن النور الاضعف
من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبية لا يمكن الواسط من
الاستقلال لوفور فيضه وكمال قوته فظهر ان الايرادات والشبهات
لا يندفع عن اصلها الا بالرجوع عن هذه المقالة والاعراض عما قيل في كيفية
صدور الكثرة عنه تعالى بل نقول كما قال المحقق في شرح الاشارات
الحق انه ليس المؤثر في الوجود الا الله واندفع سائر الايرادات
والشبهات خصوصا كون الحق سبحانه ادون مرتبة في الجود عن كل

عن كل عقل لا سيما العقل الفعال فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل
ولم يتعرضوا العاشر الافلاك التسعة لا انهم حصروا الافلاك في التسعة فلا يرد انه
يحتمل ان يكون هناك افلاك اخر غير هذه التسعة فلم حصروها في التسعة وانما لم يتعرضوا
لغيرها لعدم احتياجهم الى غيرها في مقاصدهم وحين اعترض عليهم بان حصر العقول
في العشرة غير بين ولا مبين كيف قد قال الاشراقيون من الحكماء ان العقول
غير متناهية كما هو الظاهر من الاحاديث النبوية قال ح وانما اثبتوا عقولا لانه
لا يمكن ان يكون اقل منها نظرا الى الافلاك التسعة الكلية يعني الافلاك
التي ليست باجزاء الافلاك اخر وفيه بحث لان المحقق الطوسي جاز ان يكون
الافلاك ثمانية بان يستند اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان
يتصل بها نفس يحركها وقال صاحب التحفة لما سمعت هذا من المحقق قلت يجوز
ان يكون سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج في محدب فلك زحل
وتعلق نفس بمجموع السبعة يحركها والاولى واحرى بالسابقة يحركها حركة الاولى
لكن بشرط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل
الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن واثنى علي واذا كان كذلك
فقوله لانه لا يمكن ان يكون اقل منها مم لامكان الاقل من العشرة وهي الثمانية فتدبر
واما اكثر من العشرة فقد ذكروا ان الافلاك كثيرة وحركاتها مختلفة فيجب ان يكون
لكل واحد عقل ونفس هذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم
وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق
الى المغرب واثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت تتحرك
بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا
الكواكب السبعة السيارة ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بالنسبة بعضها
الى بعض فاثبتوا الكل منها فلكا اخر فصارت الافلاك تسعة واما جانب
الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة
كثيرة وقد عرفت ما فيه من جواز كونها ثمانية وسبعة ولم يتعرضوا للكواكب السيارة
والثابتة مع انه يجوز ان يكون لكل منها فلك وله نفس وعقل فيحصل هنا عقول
وافلاك لا تحصى وانما لم يتعرضوا لها لان الغرض التمثيل والتقريب الى الافهام
وتمهيد تجويز الكثرة عن الواحد فلا يلزم الاستقصاء فلا يمتنع ان يكون مبداء لكل

الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات وحيثيات غير محصورة
واعلم ان المشائين ذهبوا الى ان العقول العشرة مختلفة بالحقيقة كل واحد منها
نوع منحصر في فرد وذهب الاشراقيون الى ان الاختلاف الانوار المجردة العقلية
هو بالكمال والنقص لا بالنوع على ما ذهب اليه المشاؤن مستدلين عليه بانها
لو كانت من نوع واحد لما كان كون البعض علة للبعض اولى من العكس لاستوائها
في الحقيقة النورية واذا كان كذلك فلو تخصص البعض بالعلية دون الاخر كان
ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال واجيبوا عنه بان ذلك انما كان يلزم عند
استواء الانوار في النوع وفي رتبة الوجود فكما يجوز ان يكون كمال البعض
يقتضي العلية ونقصان الاخر المعلولية فان النور علة لوجود الناقص دون
العكس وليس كذلك ترجيحا بلا مرجح كذا في شرح الاشراق وحين اعترض عليهم باقبح
المفاسد وهو كونه تعالى ادون في الجود الفيض من العقل الفعال اشار الى جوابه
وقال فجوزوا اي الحكماء بالامكان الخاص بل العام انه يصدر المبداء الاول
وجود جميع هذه الموجودات بعضها بتوسط بعض هذا تفريع على ما تقدم باعتبار
الوجه الممكن وكيفية صدوره وقوله وباعتباره دون اعتباره باعتبار قوله
فيما تقدم قالوا ويكون في العقل الاول اربعة اعتبارات الى اخره فهو الجود
المطلق وليس الجود والجود الا منه تعالى وما سواه الات واسباب
عارية وشروط ومعدودات هذا باعتبار الوجه الممكن وهذه الاعتبارات
المذكورة في الاول وهكذا الى العاشر ليست امور معروضة بمجرد فرض الفارض
واعتبار المعتبر من غير ان يكون لها اصل في نفس الامر كزوجية الثلثة بل هي موجودات
عقلية ونفس الامر وان لم يكن موجودة في الخارج وليس هذه الاعتبارات
بعلة تامة لشيء اي بعلة موجودة لموجود حتى يلزم ان يكون موجودات خارجية
فيلزم ان يكون الواحد مصدر الاكثر من الواحد بل انما هي اعتبارات
المتبادر منه حصرها في الاعتبارية وانها ليست موجودة في الخارج لكن تضاف
الى مبداء واحد كالعقل الاول مثلا فكثر بسببها اي بسبب هذه الاعتبارات
المضافة الى مبداء واحد معلولاته اي معلولات مبداء واحد كالفلك
والعقل والنفس وحين اعترض بان تلك الاعتبارات ان كانت امورا
اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان لم يصلح اجزاء العلة الموجودة

الموجودة وان كانت وجودية متحققة فسواء صدرت عن الواجب
او عن العقل لزم كون الواحد مصدر الاكثر من الواحد اجاب عنه بقوله
ولا يجب كون الاعتبارات امورا وجودية وجودا عينيا اي موجودة
في الخارج لانها ليست عللا موجودة للموجودات الخارجية حتى يجب
كونها موجودة في الخارج لانها اعتبارات اضيفت الى مبداء واحد
كما مر بل يكفي في صدور الكثرة عن الواحد كونها اي كون تلك الاعتبارات
عقلية اي امورا موجودة في العقل دون الخارج وانما يكفي كونها عقلية
فان الفاعل الواحد يفعل بسبب اختلاف امور عقلية وجودية لا يكون السلب
جزء مفهومها او عدمية يكون السلب جزءا من مفهومها افعالا كثيرة ويكون المصدر
الموجودات خارجية كثيرة فيه بحث لانه لو كفى ذلك ويجوز ان يفعل الفاعل
الواحد بسبب اختلاف الامور العقلية افعالا كثيرة فلا اشكال في صدور الكثرة
عن الحق الواحد من جميع الوجوه لجواز استناد الكل اليه باعتبار ماله من السلوب
الاضافات وجوابهم عنه من توقف السلوب والاضافات الى الغير فلو توقف
صدور الغير بها لزم الدور باطل لما مر من عدم توقفها على الغير تحققا وان توقفت
عليه تعقلا ولا جواب لهم عنه الا بما نقلنا عن الشيخ المقتول كما نقله عنه العلامة
الشيرازي في شرحه على الاشراق من ان السلوب والاضافات منتفية عنه
في الازل فان قلت قال المولى الاستاد الدواني اقول اتصاف الواجب
بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه تعالى ضرورة
توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام في الصادر الاول وليس في تلك
المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على ثبوته
فالواجب تعالى في اي مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه عنه قلت السلب
يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وح لا يكون شيء منضما الى العلة
تتعدد العلة لاجله بل مضافة انما يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يعقل
تعدد العلة والثاني انه يعتبر له نحو تحقق فينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من
الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لانه
تعددها بعده فتأمل قلت فيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بقوله وح لا يكون شيء
منضما الى العلة تتعدد العلة لاجله انه لا يكون شيء منضما الى العلة في الخارج فهو مسلم

ولا يجدي به نفعا كما لا يخفى لان الانضمام في العقل لم لا يكون كافيا فيما نحن بصدده
وقس عليه قوله وح لا يعقل تعدد العلة لانه ان اراد به انه لا يعقل تعددها في الخارج
فمسلم ولا يجدي به وهو ظاهر وان اراد به انه لا يكون شي منضما الى العلة بحسب العقل
وعند العقل فمم وهذا القدر كاف فيما نحن فيه واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله
وله بهذا الاعتبار نحو الوجود ان له بهذا الاعتبار نحوا من الوجود الخارجي فهو ممنوع و
السند الظاهر وان اراد انه بهذا الاعتبار نحوا من الوجود في العقل فمسلم ولا يجدي به
نفعا لانه لا يتوقف على الغير لان علم الله تعالى داخل في الوجود الذهني ولعله
في قول الاستاد فتامل اشارة الى ما ذكرناه فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك
عن السبيل فانه لا نفي للحكماء عنه الا بما نقلناه عن الشيخ المقتول من انكار الصفات
السلبية والاضافية ونفي ثبوتها له تعالى عقلا ولا نفي الامكان والمبدئية وانت
خبير بانه كاف في صدور الكثير عنه تعالى باعتبار الوضعين السلبي والاضافي ومنع
كفايتهما وانكارهما عقلا مكابرة واما المتكلمون فهو كالمتصوفة على ما قال
المص واما الصوفية المحققون فقد جوزوا في المبدأ الواحد كثرة الاعتبارات
المتشئة اي الناشئة بعضها عن بعض المبدأ عن اعتبار واحد هو الصادر
الاول وينشأ من الصادر الاول الاعتبارات الاخيرة ويصدر بتوسط
هذه الاعتبارات الغير الموجودة بوجود عيني امور وجودية عينية في مرتبة وصف
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون قول المتكلمين الذي ذهبوا الى جواز
صدور الكثرة عن الواحد وكذا الحكماء لما ذكره الصوفية فان المشهور منهم
بين الجمهور ثبوت الكثرة له من حيث الصفات السلبية والاضافية وثبوت
هذين القسمين له تعالى ونفيهما لا ينقل منهم الا من الشيخ المقتول والظاهر انه
لا يقاوم المشهور فتامل ولكن الفيصل فانه لم يرتفع النزاع بين الفريقين ولا
ينبغي نزاع بينهم الا فيما نقلناه عن الشيخ المقتول وانت خبير بانه بعد التسليم فيه
مجال واسع كما عرفت ولا يخفى على كل طالب الحق ان الاتفاق خير من الشقاق
ثم الخلاف بين الفريقين انما هي في الوجود القسم الاول في الخارج فان القدم
للامر القائم بذاته من خصايصه تعالى ولا يوجد في غيره عند المتكلمين بخلاف
الصوفية فانهم كالحكماء يجوزون عدم غيره تعالى من الذوات القائمة بذاتها
مع انه كفر وبالجملة الامور الوجودية تنقسم الى ما ينقسم قسمين قسم لا حكم للامكان

للامكان فيه الا من وجه واحد هي كونه حقيقة مخلوقا فامكانه فيه معقول
بالنظر اليه تعالى فلا يتوقف قبوله للوجود من موجده واتصافه به على شرط
غير الحق وهذا التقسيم له الاولية الوجودية في مرتبة ينبغي له القدم الزماني
وتختص هذه المرتبة بالقلم الاعلى الذي هو العقل الاول عند الحكماء والنور
المحمدي ع م عند المحققة المتكلمين المتشرعين وبالجملة يقال الاسم واحد هذه
الاسماء الثلثة اعني القلم والنور المحمدي والعقل الاول باعتبارات
مختلفة والملائكة المهيمنة قال المص في شرح النقش موجودات عالم امر يعني
عالمي كه اشاره حسي با نا راه نيابد بر دو قسمند قسمي آنند كه بعالم اجسام
بوجهي از وجوه تعلق ندارند بحسب تصرف وتدبير وايشانرا كروبيان
خوانند وايشان دو قسمند قسمي آنند كه از عالم وعالميان بهيچ وجه خبر ندارند
ها وافي جلال الله وجماله مستغرقند وايشانرا مهيمه خوانند ومصطفى عليه السلام
از ايشان خبر چنين ميدهد ان الله تعالى ارضا بيضاء مسيرة الشمس
فيه ثلثون يوما هي مثل ايام الدنيا ثلثين مرة وهم لا يعلمون ان في الارض
خلقا يعصونه وانهم لا يعلمون ان الله خلق ادم وابليس ومثل الانبياء
خصوصا سيدنا سيد الانبياء والمعصومين من اهل بيته واكابر الصحابة
والتابعين ومن بعدهم مثل الشيخ بايزيد البسطامي والمعروف الكرخي
والجنيد القواريري والافراد من الكمل من الاولياء في بعض الوجوه يعني من
حيث ارواحهم المجردة فان ارواح الكمل والافراد موجودة قبل اجسادهم
عند الصوفية لقوله ع م ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام
ولهذا قال لا من حيث تعلقها اي تعلق الارواح بابدانهم اي بدائن
الكمل والافراد العنصرية فان ارواحهم من تعلقها بابدانهم العنصرية ليست
في مرتبة القلم الاعلى كما لا يخفى واعلم ان الاحاديث النبوية متعارضة
في خلق النفوس الناطقة الانسانية فان بعض الاحاديث الصحيحة تدل
على انها مخلوقة مع خلق البدن لا قبله وبعضه دال على ان نفوسهم مخلوقة قبل
ابدانهم وكذا الفلاسفة المشاؤن والاشراقيون اختلفوا فالمشاؤن
على ان نفوسنا مخلوقة مع خلق البدن حادثة بحدوثها والاشراقيون
على ان النفوس البشرية قديمة مخلوقة قبل الابدان وجمع المص بين الحديثين

مجرا احدهما على ارواح الكمل والافراد والاخر على ارواح العامة من الخلايق
وبعضهم يحمل الارواح على الملائكة ودون النفوس الناطقة الانسانية وقال
وقال القيصري في شرحه على التائية للشيخ ابن الفارض لا بد ان يعلم ان النفوس
الناطقة الانسانية عند جميع الاولياء والحكماء والالهيين ازلية وابدية
لا بداية لوجودها وتحققها في نفسها والحق ان هذا كفر حاشا الاولياء
عن قولهم بذلك قال الاستاذ ابو القاسم القشيري صرح في فواتح رسالته
بان الصوفية ذهبوا الى ان الارواح مخلوقة محدثة ليست قديمة والقسم
الاخر من القسمين مع انه ممكن في ذاته وجوده متوقف على امر وجودي في الخارج
غير محض وجود الحق وهذا الامر الوجودي اما واحد كالعلم الاعلى مع اللوح المحفوظ
واما ان الامر الوجودي الموقوف عليه وجود القسم الاخر اكثر من واحد كما في
ساير الموجودات كاول ما وجد بالوجود العيني هو العلم الاعلى ثم اللوح المحفوظ
ثم العرش العظيم ثم الكرسي الكريم ثم العناصر ثم السموات السبع ثم المولدات
ثم الانسان فانه منتهى تلك الاثار ومجمعها وانما اخرت السموات السبع عن
العناصر لان مذهب المحققين من اهل الكشف انها عنصرية قابلة للكون والفساد
وظهر من هذا التقرير ان الصادر الاول على مذهب الحكماء موجود عيني مباين
لذاته لا موجود عيني في رتبته وهو اي الموجودات العيني في رتبة العقل الاول
هذا انما يتم على قول من نفى كون علمه تعالى بالاشياء بالصور المرتسمة القائمة
بذاته تعالى كما قال الشيخ به في تعليقاته فانه ح يكون الصور العلمية مقدمة
في الوجود على العقل الاول لكنها ليست مباينة لوجوده تعالى وقد عرفت
ان كون العقل الاول لا موجود عيني في رتبته منظور فيه لان العلم العقل وساير
صفاته الحقيقية موجود عيني في مرتبته منظور فيه لان علم العقل وساير صفاته
لانه صدر عنه تعالى مع العقل الاول لا بعده الا ان يدعى ان صفاته ايضا
عين ذاته حتى علمه بالاشياء واثباته دونه خرط القتاد فان ذلك من خصايصه
تعالى وعلى مذهب الصوفية الصادر الاول عنه تعالى حقيقة اعتبارية سابقة
على ساير الاعتبارات العقل الاول فانهم اي الصوفية يثبتون في مرتبة
اي في مرتبة العقل الاول امور موجودات اخر وهي الملائكة المهيمة والكمل و
الافراد من حيث المجردة كما سبق انفا واختلف عباراتهم في تعيين هذه النسبة

رحمك الله تع ايها الشارح المحجوب
كيف حكمت بكون كلام القيصري قدس سره
كفرا مع ان كلامه من اسرار الخفيات
لا يهتدي الى فهمه الا من خصه الله تع
بالنور القدسي والروح الامري الكاشف
عن حقايق الامور ومن لم يجعل الله
له نورا فما له من نور رشدا بل لو علم
جميع كتب المتقدمين والمتأخرين فهو
عمي واصم عند العارفين فافهم
يا اخي وحمله في كلام القيصري وغيره
من الاولياء على اسرارهم لا على ظاهره
القاصر المكدر الى فهمه على غير
مرادهم والله يقول الحق وهو
يهدي السبيل
ملوك زاده
اركنيلي
انا كتب
على نقي
رحمه الله
واعلى درجته
الحانه

120
النسبة العقلية الاعتبارية التي هي الصادر الاول عند الصوفية النسبة العلمية
فانه قال المص في آخر مبحث العلم في الحاشية اول اللوازم عند الصوفية النسبة
العلمية ثم الوجود العام ثم التعينات اللاحقة اياه باعتبار انبساطه على الحقائق
التي اولها العقل الاول وما في رتبته ثم ما بينهما وهلم جرا الى ما لا يتناهى واما
عند الحكماء فاول اللوازم هو العقل الاول ثم ما يليه وهلم جرا وهذا كلامه وقال
الشيخ صدر الدين القونوي وذلك الواحد الصادر اولا عندنا هو الوجود
العام الذي بمعنى الكون والثبوت والحصول والتحقق والشيء المفاض
هذا الوجود العام على اعيان الممكنات يعني الاعيان الثابتة لها للممكنات
وهي ماهيات الاشياء وحقيقتها اعني الماهيات الممكنة وفيه ان الوجود
الذي هو امر اعتباري لا وجود له عينا اصلا كيف يكون هو الصادر الاول فان
الصادر الاول يجب ان يكون موجودا وله نحو من التحقق في العين ولو سلم انه لا
وجوده في الخارج فالمشهور ان اثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود لا نفس الوجود
بالمعنى الذي سبق وهذا الوجود العام المفاض على اعيان الممكنات مشترك
بين القلم الاعلى الذي هو اول موجود عند الحكيم المسمى بالعقل ايضا عندهم على ما
مر وبين ساير الموجودات ليس ذلك الصادر الواحد هو العقل الاول كما
يذكره اهل النظر من الفلاسفة فانه صرح في ان الصادر الاول هو النسبة العلمية
ثم الوجود العام فيلزم التناقض بين كلاميهم ولا بد من الجمع بينهما ووجه الجمع سيجيء
بعد ذلك ولا تغفل ثم قال الشيخ صدر الدين بعد ذلك الكلام وهذا
الوجود العام الفائض على اعيان الممكنات ليس بمغاير في الحقيقة للوجود
الحق الباطن المجرد عن الاعيان الثابتة ومظاهر الخارجية الا بنسب واعتبارات
كالظهور والتعين والتعدد الحاصل له للوجود الحق تعالى بالاقتران اي
بسبب اقتران الوجود الحق للاعيان الثابتة والمظاهر وقبول الحكم الآثار
ونحو ذلك من النعوت الى ما يلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر فللوجود اعتباران
احدهما من حيث كونه وجودا فقط وهو الحق وانه من هذا الوجه لا كثرة فيه ولا تركيب
ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم بل وجود بحت
الاعتبار الاخر من حيث اقترانه بالممكنات وشروق نوره على اعيان
الموجودات وهو سبحانه اذا اعتبر تعين وجوده مقيدا بالصفات

اللازمة لكل معين من الاعيان الممكنة فانه ذلك التعين والتشخص يسمى خلقا
وسوى ويضاف اليه سبحانه اذ ذاك كل وصف ويسمى بكل اسم ويقبل كل حكم
ويتقيد بكل رسم ويدرك بكل مشعر من بصر وسمع وعقل وفهم وذلك
لسريانه في كل شي بنوره الذاتي المقدس عن التجزي والانقسام والحلول في الارواح
والاجسام كذا قاله المص في شرح النقش كما نقلناه في اوايل الشرح ولا باس
بالتكرار في امثال هذه المطالب الصعبة التي لا يصل اليها الا ذو الافهام
العالية بعد كمال الامعان والتامل وقال بعض المحققين في رسالة تحقيق الوحدة
الوجود يطلق على معان مختلفة بالاشتراك اللفظي بعضها عرض وبعضها
لا عرض ولا جوهر فانه يطلق على الحصول والظهور والتحقق كما يقال وجد
وتحقق للشي الذي وجد وتحقق وظهر في عالم الشهادة بعد ما كان حاصلا في عالم
الغيب من عالم المجرد او عالم الارواح الذي هو عالم المثال والارواح كلها
فيه صور والوجود بهذا المعنى مقول بالاشتراك المعنوي على جميع الموجودات
على سبيل التشكيك ويطلق على الحقيقة التي بها الوجود الخارجي والذهني و
غيره من انواع الوجود وتلك الحقيقة هي الوجود الحقاني القائم بذاته المقوم
لغيره ولا شك ان الحصول والتحقق والظهور عرض والحقيقة القائمة بذاته
المقومة لكل ما سواه من الجواهر والاعراض ووجوداتها العلمية والعينية ليست
جواهر ولا اعراضا فقولنا الشي موجود في الخارج معناه ان الحقيقة الوجودية
المتعينة بتعين خاص الثابتة في حضرة علمه ظاهرة في الخارج هذا ان بالشي ما سوى
الحق وان كان عينه فالمراد به ان الحقيقة الوجودية المتعينة بالتعين الذاتي
ظاهرة بذاته لذاته ولما سواه والوجود الذي في قولنا موجود الظهور والحصول
لا غير وقد بينا هذا المعنى في كتاب كشف الحجاب عن كلام ارباب هذا
كلامه ولا يخفى انه يخالف لما ذكره المص نقلا عن المحقق القونوي وان كان موافقا
لما قال له العلماء الرسمية في الوجود وقال القيصري في ديباجة شرح الفصوص
ما هو صريح فيما قاله المحقق القونوي من ان هذا الوجود العام ليس بمغاير في
الحقيقة للوجود الحق الباطن في كلام طويل ننقل نبذا مقصودا منه فنقول
قال وليس الوجود امرا اعتباريا كما يقول الظالمون لتحققه لذاته مع عدم
المعتبرين اياه فضلا عن اعتبارهم سواء كانوا عقلاء او غيرهم وكون الحقيقة

الحقيقة بشرط الشركة امرا اعتباريا لا يوجب ان يكون لا بشرط الشي كذلك
فليس الوجود صفة عقلية كالوجوب والامكان للواجب والممكن ثم قال واذا
لم يكن للوجود افراد حقيقية مغايرة لحقيقة الوجود لا يكون عرضا عاما عليها
وايضا الوجود من حيث هو هو محمول على الوجودات المضافة لصدق
قولنا هذا الوجود وكل ما هو محمول على الشي لا بد ان يكون بينه وبين موضوعه
ما به الاتحاد وما به الامتياز وليس ما به الاتحاد ههنا سوى نفس الوجود
وما به التغاير سوى نفس الاضافة فتعين ان يكون الموجود من حيث هو عين
الوجودات المضافة حقيقة والا لم يكن وجودا او وجودا ضرورة والمنع
مكابرة مقتضى عقله الا ان يطلق لفظ الوجود عليها وعلى الوجود من حيث
هو هو بالاشتراك اللفظي وعلى مشرب الصوفية ما قال المحقق القونوي
فلا تغفل واذا عرفت هذا فنقول ولا يخفى على الفطن انه اذا لم يكن الوجود
العام باعتبار اي اعتبار كونه وجودا فيجب مغاير الوجود الحق في حقيقة
الماهية لم يكن الصادر الاول هو الوجود العام باعتبار حقيقة التي هو الوجود
تعالى بل يكون الصادر الاول الوجود العام باعتبار نسبة العموم والانبساط
لا حقيقة الوجود فانه لو انبسط حقيقة الوجود اولا على الماهيات الممكنة
فلا يتصور حقيقة الوجود العام بصورة الاعيان الثابتة اي الماهيات
الممكنة في العلم فان الاعيان الثابتة هي الصورة العلمية القائمة بذات
تعالى عند المحققة من الصوفية لم يتحقق قابل ممكن اصلا فالصادر الاول هو
النسبة العلمية كما نقلناه عن المص في اخر بحث العلم في الحاشية بحسب
الوجود العقلي والوجود بحسب الخارج قال المولى الاستاد في حواشيه
الجديدة على التجريد واما الايجاد الخارجي فان كان عين علمه تعالى به كما
رأي بعض في بعض المحاكمات فهو ايضا ابداع وان كان بافاضة
الوجود الخارجي على تلك الاعيان الثابتة في العلم كما هو رأي البعض
لم يكن ابداعا حقيقة وتحقيق الحق في هذا المرام يستدعي مجالا اوسع في هذا
المقام هذا كلامه وبعد ما تحقق القوابل في العلم الالهي بصدر الاعيان
الثابتة لو لم ينبسط الوجود عليها بالقوابل ثم لو وجد موجود عيني اصلا
وبهذه النسبة الانبساطية تحققت النسب الاسمائية للذات والحقائق

الكونية في مرتبة العلم الالهي اي الاعيان الثابتة والصور العلمية
القائمة بذاته تعالى المرتسمة في ذاته على ما ذهب اليه الاشاعرة والمحققة
من الصوفية والشيخ الرئيس في بعض مواضع تعليقاته واشاراته
فهي اي النسب الاسمائية والحقايق الكونية سابقة بالظهور بصور القوابل
ليس بالمرة اي ليس ظهورها بصور القوابل في مرتبة واحدة بل بالتدريج
وواحد بعد واحد بناء على اصل هو امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي
فيجب ان يظهر الحق تعالى اولا بصورة قابل من القوابل اي بصورة ماهية
ممكنة من الماهيات الممكنة والاعيان الثابتة في العلم الالهي ومن شانها
بصورة قابل من القوابل الظهور بصور سائر القوابل اي الذي يظهر
من كلامه هذا وحاصله ان الحق تعالى وجد الاشياء والاعيان الثابتة
اولا في مرتبة العلم ولكن يجب ان يعلم ان ظهور الحق وايجادها الاعيان
الثابتة في العلم انما هو بايجاده تعالى اولا في مرتبة العلم صورة واحدة
لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد واوجد تلك الصورة باعتبار ما لها
من النسب والاعتبارات المختلفة صورا متعددة من الاعيان الثابتة
على قياس ما قال الحكماء في ايجاده العقول العشرة فالصوفية قائلون به
في ايجاده الاعيان الثابتة في العلم الالهي واما انبساطه اي الوجود
العام الذي حقيقته هو وجود الحق تعالى على القوابل اي الاعيان الثابتة
لايجادها اي القوابل في العين اي في الخارج فلا يكون على تلك النسب عند
الصوفية المحققين وان كان عليها عند الحكماء كما مر فيمكن ان يكون الصادر
اولا بالوجود العيني اي الخارجي اكثر من واحد لانه تعالى ليس لواحد حقيقي
بعد ظهوره بصورة القوابل والاعيان الثابتة في الوجود العلمي الالهي
فيجوز ان يصدر عنه تعالى اكثر من واحد كما ذهب اليه الصوفية اي الوجودية
على ما مر من ان الصادر عنه تعالى عند الصوفية موجودات متعددة الا على
والاكمل الافراد ولله تعالى دره ختمه الرسالة باسم الصوفية
وافتتاحها باسمهم تنبيها على ان المقول الاصلي في الرسالة ليس الا بيان
مذهبهم والانصاف انه قدس سره ما قصر في تحقيق مذاهب المتكلمين
وتنقيح مقاصدهم وان جميع ما في هذه الرسالة منقول عن عبارته وبالمسطرة

وبالمسطرة من شرح المواقف وحاشية شرح الحكمة العين ومن ما في
تصانيفه وسيما في مبحث الوجود من شرح المقاصد ومذاهب الصوفية
من كلام الغزالي والمحقق العزلي والشيخ صدر الدين القونوي فلله در المص
قدس سره فانه ما قصر في جمعه وترتيبه كما ينبغي فانه يدل دلالة ظاهرة على
كمال فهمه وقوة حدسه وجودة فطنته وذكائه وانت خبير بانه لو كان
قدس سره ذكر الباقي اصول الدين ومبحث النبوة والامامة والمعاد
لكان كتابه تاما في الصناعة على هذا النمط وبعد ما وفقنا الله تعالى باتمام
هذا الشرح الذي ليس شانه حصر بل هو على خطب كثير في تحقيق المقاصد
والخروج عن المضايق وام الدهر بمثله عاقر خالج في
صدري ان احرر باقي المقاصد الكلامية واصول
الدين على هذا النمط بقدر ما امكن لكن البال
غريق بحار المحن وبعادي عن الاولاد
والاكباد والوطن وظهور
الفتن حفظنا الله واياكم
عن ما ظهر فيها وما بطن
والشرح هذا
قدم وحمه
لو ان النعم
١٥١